Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:
Dr. Artur Buchenau

Schriftleiter:
Dr. Georg Heinz



33. Jahrgang
Erstes bis drittes Heft

Jährlich 10 Hefte
Januar bis April 1924

Inhalt:

Fortsetzung nächste Seite

Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C 2

Einzelpreis dieses Heftes M. 4.—.

INHALT (Fortsetzung)



Verlag von ALFRED UNGER, BERLIN C2, Spandauer Straße 22

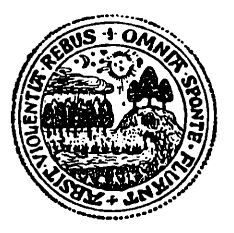
Dem Heft liegt je ein Prospekt des Mosaik-Verlages und der Versandbuchhandlung Franz Schulte, beide in Berlin, bei.



„Geisteskultur"

**Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung**

Schriftleitung:
Dr. Artur Buchenau
Bln.-Charlottenburg, Schloßstr. 46
Dr. Georg Heinz
Berlin O 34, Warschauer Str. 63



Verlag von
Alfred Unger, Berlin C2
Spandauer Straße 22
Jährlich 10 Hefte Gm. 20.—
Für das Ausland M. 24.—

| 33. Jahrgang 1924 | | Erstes bis drittes Heft |

Zum neuen Jahrgange

Verspätet, dafür aber wesentlich im Umfange vermehrt, gelangt das neue Heft in die Hand unserer Mitglieder und unserer Leser. Wir bringen unsere „Geisteskultur", so heißt jetzt mit gutem Vorbedacht unser altes Blatt, mit diesem Hefte nicht nur auf den Friedensfuß, sondern vergrößern es noch darüber hinaus nach Umfang und Inhalt. Wir wissen es aus vielen Zuschriften, daß es den alten Mitgliedern der Comenius-Gesellschaft eine liebe Notwendigkeit geworden ist, und wollen darum nach Möglichkeit das bewährte Alte wahren und das Neue so pflegen, damit es seinen Lesern ein Gegengewicht biete gegen die herabziehenden Tendenzen, die in unserer Zeit der materiellen Kultur die hohen geistigen Werte des kerndeutschen Idealismus verdunkeln; sie sind uns als ein teures Erbteil aus großer Zeit überkommen. Wir müssen darum heute wieder auf Worte wie die eines Arndt, eines Fichte, eines Schiller hören. Wir müssen uns emporarbeiten zu den Höhen des kategorischen Pflichtgefühls, zu denen ein Kant uns die Wege gewiesen. Mit gutem Vorbedacht bringen wir daher die ersten Kapitel aus dem nachgelassenen Werke des unvergeßlichen Richard Kabisch, der Kant dem deutschen Volke näher rücken wollte. Wir führen den neuen Jahrgang mit tiefen Worten eines Reinhold Braun-Dresden ein, der uns schon so manchen schönen Beitrag schenkte. Aus dem weiteren Inhalte wird jedem der Grundgedanke unserer Gesellschaft herausleuchten, der aus dem Kern-

worte des Comenius allen unsern alten Mitgliedern geläufig ist: „Omnia sponte fluant, absit violentia rebus“. Das heißt von uns aus gesehen: es muß sich aus der Fülle dessen, was uns aus allen Höhen und Tiefen des Empfindens zufließt und was unser Wollen beeinflußt, eine Strömung hilfreicher Tat den Weg bahnen zur Formung der geistigen Richtung, die jedem unserer Mitglieder zur Weitung und Auffrischung seiner Lebensgedanken dient. So wird ihm unser Blatt ein Bedürfnis und ein treuer Begleiter. Auf solchem Wege wird es ein lebender Träger des deutschen Kulturgedankens bis in das fernste Land, in dem Deutsche wohnen und arbeiten und der Heimat gedenken.

Daneben soll unsere Zeitschrift ein Bindeglied werden zwischen deutschen und fremden Bildungsmittelpunkten. Wir senden es im neuen Jahrgange einer größeren Zahl ausländischer Universitäten und Bibliotheken vorerst kostenlos zu. Ihnen und den Auslandsdeutschen sei es ein Spiegelbild

Deutscher Geisteskultur.

Wir nennen aber das Blatt einfach „Geisteskultur“, weil wir an die Einheit einer geistigen Weltkultur glauben, die zwar keineswegs international, wohl aber, wie alle Wissenschaft, wie alle echte Kunst und echte Religiosität übernational ist. „Ut omnes unum“ im Geiste und im Wollen des Wahren, Schönen und Guten! so allein fördern wir die große Aufgabe, die beschlossen ist in dem Worte

„Humanitati“.

Unsern Mitgliedern aber und allen Freunden unserer geistigen Friedensarbeit reichen wir bittend die Hand hin,

helft uns durch Werbung neuer Mitglieder,
helft uns durch Eure Beiträge und Spenden.

Die Redaktion:
Dr. Artur Buchenau. Dr. Georg Heinz.

Der Verleger:
Alfred Unger.

Ein Mahnwort an die deutsche Seele
für unsere Zeit

Daß ihr doch die Fülle habet
an dem heiligen deutschen Geist,
daß er euch durch Tag und Nächte
machtvoll in die Höhe reißt!
Daß euch schal wird euer Reden,
euer arges Sich-befehden,
ihr euch nicht mehr klein gebärdet,
daß ihr endlich größer werdet!
Groß zum Großen, hoch zum Hohen,
gut zu allem Lichten, Frohen!
Geistig recht zum deutschen Geist,
(den ihr fein mit Worten preist!)
Laßt ihn endlich wirklich sein,
daß er leuchte schön und rein,
aus der kleinsten Menschentat,
aus der ärmsten Winkelsaat,
daß er sei durch dich und mich
sichtbar, echt und königlich
und erhebende Gestalt
und lebendigste Gewalt!

Reinhold Braun-Dresden.

Immanuel Kant als Führer zur Humanität

Von Dr. Artur Buchenau.

ie Kulturhöhe eines Volkes kann man am besten beurteilen, wenn man sich fragt, welche Geisteshelden es im Laufe seiner Geschichte hervorgebracht hat. So wie Dante und Petrarka, Innozenz und Machiavelli typisch für Italien, das in so mancher Hinsicht eine der deutschen ähnliche Entwicklung genommen hat, so wie Molière und Shakespeare, Napoleon I. und Gladstone charakteristisch sind für die angloromanische Zivilisation und Kultur, so sind Goethe und Schiller, Herder und Kant spezifisch deutsch. Deutsche Eigenart ist es aber dabei stets gewesen, über die Grenzen der eigenen Nation hinaus an die Menschheit zu denken. Das schöne Wort W. v. Humboldts von der „Nationalhumanität“ trifft zu für alle die Großen, denen wir die gewaltige Geistesbewegung des Neuhumanismus verdanken. Die Schätze aber, die in den Schriften Lessings und Herders, Klopstocks und Wielands, Goethes und Schillers, Pestalozzis und Fichtes, Schellings und Hegels verborgen liegen, sind heute bei weitem noch nicht ausgeschöpft, und das geht einem so ganz besonders deutlich auf, wenn man zwei Jahrzehnte an das Studium des Philosophen gewandt hat, dessen 200. Geburtstag wir am 22. April 1924 feiern, — Immanuel Kant.

Bei seiner Geburt krankte Preußen-Deutschland noch erheblich an den Folgen des dreißigjährigen Krieges, und etwas von den engen Verhältnissen der Zeit blieb denn auch während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts. Das erklärt denn auch so manches uns heute als zopfig, ja kleinlich Anmutende aus dem Gelehrtenleben jener Jahrzehnte. Und doch, welche Fülle der inneren Entwicklung und Gestaltung bei aller Enge der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse! Es ist daher keineswegs eine leichte Aufgabe, auf wenigen Seiten dasjenige darzustellen, was Kant uns heutigen bedeutet.

Die eigentliche philosophische Arbeit Kants beginnt mit der Dissertation über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt (1770), die den bedeutsamen Auftakt bildet zu dem ersten und berühmtesten der Hauptwerke: der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), die nach sechs Jahren in stark erweiterter und veränderter Neuauflage erschien. Einen Auszug daraus hatte Kant, nach anderer Methode vorgehend, schon vorher (1783) in den „Prolegomena“ geboten.

Die „Vernunftkritik“, wie man sie kurz zu nennen pflegt, war eine Kritik, eine Untersuchung der reinen theoretischen Vernunft, das heißt, sie stellte sich das Ziel, die Grundbegriffe und Grundsätze zunächst der mathematischen Naturwissenschaft, auf ihre objektive Gültigkeit

zu prüfen und im Anschluß daran zu fragen, ob den Ideen der Metaphysik: Seele, Freiheit, Welt, Gott ein entsprechender Wert zukomme, oder nicht. Hier prägte Kant den bedeutsamen Wertunterschied von „konstitutiven Grundsätzen" und „bloß regulativen Prinzipien". Zum Verständnis dieses Kernpunktes bedarf es einer Vorbemerkung über zwei andere Kantische Begriffspaare, nämlich a priori und a posteriori, Erfahrungswelt und Welt der Ideen (mundus sensibilis und mundus intelligibilis).

Nach Kant gibt es eine Reihe von Begriffen, denen der Charakter strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit zukommt, während andere nur für die Besonderheit und Zufälligkeit des Naturgeschehens passen. Jene heißen a priori, diese a posteriori. Eine Untersuchung, die es zu tun hat mit der Frage nach der Möglichkeit des a priori nennt Kant transscendental. Die Transscendentalphilosophie hat es also zu tun mit der Ermöglichung des a priori, sie fragt nach dem R e c h t s a n s p r u c h auf Notwendigkeit und Allgemeinheit, mit dem manche Begriffe auftreten. Zu diesen apriorischen Begriffen rechnet Kant die „Kategorien", d. h. Grundbegriffe wie Einheit, Vielheit, Allheit, solche Relationsbegriffe wie Substanz, Kausalität und eine Reihe anderer. Nimmt man dagegen Begriffe wie Rose, Stein und dergl., so haben wir es da stets mit bestimmten Besonderheiten der E r f a h r u n g s w e l t zu tun. Ein System der apriorischen Begriffe wird in der Vernunftkritik kurz aufgestellt, die aber, ebenso scharf wie zwischen reinem Verstandesbegriff (Kategorie) und Erfahrungsbegriff, auf der anderen Seite zwischen Kategorie und Idee zu unterscheiden lehrt. Der reine apriorische Begriff ist zwar nicht der Erfahrung entnommen, denn wie könnte man z. B. das allgemein geltende und notwendige G e s e t z der Kausalität aus der ewig wechselnden Welt der Erscheinungen schöpfen? — aber er hat doch keine andere Funktion, als — auf die Erfahrung angewendet zu werden. So brauchen wir Begriffe wie Einheit, Kreis, Gerade, Ursache, um durch sie die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände zu begreifen und in ihrem Zusammenhange zu verstehen. Das bedeutet es, wenn Kant die Kategorien als „konstitutiv", d. h. als für den Aufbau der Wahrnehmungswelt wesentlich, erklärt. Anders ist es mit den „Ideen", die nur regulative Prinzipien sind, denn es gibt z. B. keinen „Zweck" in den Naturkörpern, sondern es erweist sich nur fruchtbar, wenn wir die Naturkörper, insbesondere den Organismus, als zweckmäßig betrachten. Kant erweist nun die Seele, die Welt, Gott als derartige Ideen, das heißt als Leitbegriffe, unter denen es gelingt, Einheit in der Erfahrung herzustellen; suchen wir aber den Begriff in der Erfahrung selbst, so gleicht er einem bloß gedachten Mittelpunkt, der mit dem Wegfall der Peripherie selbst auch verschwindet.

Das scheint nun freilich zunächst ein rein negatives Ergebnis zu sein, und so ist es kein Wunder, daß die Zeitgenossen in Kant den

„Alleszermalmer“ sahen. Glaubte man doch, man könnte die Realität der Seele, das Dasein Gottes genau so nachweisen, wie die Realität der anderen Begriffe: Einheit, Allheit, Substanz, Kausalität usw. Und doch machte Kant mit dieser kritischen Scheidung gerade den Weg frei zu einer neuen Ethik, zu einer Theorie der Sittlichkeit, die den alten Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zu überbrücken lehrte.

Der Mensch, so führt Kant aus, ist ein Bürger zweier Welten. Als Naturwesen gehört er unter das Gesetz der Notwendigkeit und nichts kann ihn diesem entziehen. Aber er ist eben nicht nur „Tier“, denn er denkt das Ewige, die Idee, und er faßt sich so als einer Welt des reinen Geistes angehörig, die besteht in dem Augenblick, wo der Mensch sie will. Sie ist eine Angelegenheit der Überzeugung, des Setzens, nicht des (stets sinnlichen) Daseins. So mag etwa ein Mensch noch so fest davon überzeugt sein, daß er zu einer schlechten Tat durch Erbsünde, durch die Macht der Umstände determiniert ist, in ihm spricht dennoch eine Stimme: da kannst das Rechte, das Gute, denn du sollst. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit, Reinheit, sie sollen sein, darüber herrscht im Verein erwachsener denkender Menschen gar keine Meinungsverschiedenheit; also können wir auch das Unsere dazu tun, um diese „Tugenden“ zu realisieren. Wir sind uns selbst dafür verantwortlich, keinem andern und tun das Gute um keines Menschen oder Gottes willen, sondern einzig darum, weil es, das Gute, sein oder besser: werden soll in der Gemeinschaft frei wollender Menschen. Freiheit bedeutet danach nicht Willkür, sondern eine strenge Gesetzlichkeit des Wollens, aber nach selbst gewähltem und klar erkanntem Gesetz. Das ist die Kantische Idee der Autonomie, der Selbstgesetzgebung oder Selbstbestimmung des Menschen. In allgemeinverständlicher Form spricht Kant diesen Gedanken in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und später (1788) in der „Kritik der praktischen Vernunft“ in dem sogenannten „kategorischen Imperativ“ aus: Handle so, daß du in jedem Menschen, sei es in deiner Person oder in der des anderen, jederzeit zugleich einen Zweck, niemals bloß ein Mittel erblickst. Oder noch prägnanter: Erblicke in jedem Menschen die Menschheit, fasse ihn auf nicht nur als Naturwesen, als Konkurrenten auf der Bühne des Lebens, sondern als einen Repräsentanten der Idee der Menschheit. Das ist die durch nichts zu erschütternde Grundlage der Kantischen Humanitäts-Ethik und Religion. Denn auch keine andere Religion vermag er anzuerkennen, bei aller Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen, als eine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Gott ist ihm der Garant der Sittlichkeit, die ideale Einheit aller Begriffe der Sittlichkeit, die Idee von der absoluten Realität des Sittlichen. Daß der Kern der Welt ein geistiger, daß aller Fortschritt sich im Bewußtsein, zum rein Geistigen hin, vollzieht, diesen Glauben flößt uns die Gottesidee ein. Die „Ideen“ sind also nie etwas „Gegebenes“, im

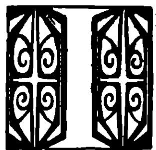
sinnlichen Dasein Abbildbares, sondern sie stellen ewige Aufgaben dar. Die „Welt“, das ist die Aufgabe der Naturerforschung ins Unendliche, nach der Sache des Unendlichgroßen wie des Unendlichkleinen. Die Seelenidee lehrt uns alle unsere inneren Erlebnisse unter der Einheit des „Ich“ verstehen, Gott aber ist die ‚Einheit“ aller Zwecke. So mündet Kants Lehre in den Glauben an den ewigen Fortschritt des Geistes, nicht in dem äußerlichen Sinne, als ob Zivilisation und Technik einen steten „Fortschritt“, eine Entwicklung zeigten, sondern in der tieferen Bedeutung, daß alle, die es mit Geisteskultur und Volksbildung zu tun haben, an den Fortschritt glauben müssen, und damit an die Erzielung des Menschengeschlechts, an die Emporbildung aus sinnlichen Banden zur Höhe sittlicher Freiheit. Indessen hat Kant nicht nur in der Erkenntnistheorie und in der Ethik, sondern ebenso in der philosophischen Theorie der Kunst entscheidende Anregungen gegeben; ist es doch gerade die in der „Kritik der Urteilskraft“ enthaltene Ästhetik Kants gewesen, in der sich die nach Naturanlage und Richtung der Begabung sonst so sehr verschiedenen Dichterheroen Goethe und Schiller gefunden haben. Neben das logische tritt nach Kant das ästhetische Urteil, wobei es sich nicht um das Wahre, sondern um das Schöne handelt. Das Wohlgefallen am Schönen ist seiner Qualität nach uninteressiert. Schön ist dasjenige, was ohne alles Interesse wohlgefällt. Während das Angenehme nur vergnügt, ist es das Eigentümliche des Schönen, Gefallen zu erregen, wobei sich auch gewisse allgemeine, objektive Gesetze aufstellen lassen, obwohl das Entscheidende nicht der Gegenstand, sondern die Art der Vorstellung desselben: die Idee ist. Besonders stark historisch wirksam (so bei Schiller und den Romantikern) ist Kants Theorie des Erhabenen geworden, das er neben das Schöne stellt. Alles Erhabene führt eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemütes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält; Kunst — so lehrt Kant — ist Hervorbringung durch Freiheit, d. h. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zugrundelegt. Das Produkt der schönen Kunst, die von der bloß mechanischen scharf zu scheiden ist, muß zugleich als Werk der Freiheit und doch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur wäre.

In diesem Sinne feiern wir Kant als den Apostel der Humanität, als den Vollender der Grundgedanken der deutschen Aufklärung, zugleich aber als den Beginn der eigentlichen Moderne, deren Kulturideal nicht bloß auf Kenntnis und Beherrschung der Naturkräfte geht, sondern auf die Beherrschung des Menschen selbst; darauf, daß er sich das Gesetz seines Handelns selbst gibt und diesem Gesetze die Treue hält.

Was lehrt uns Kant?

Aus dem Nachlaß von Richard Kabisch,
gefallen am 30. Oktober 1914 in Flandern.

I. Wir brauchen Kant.



In einer Zeit, wo Tausende ernster, suchender Menschen in allem Ernst glauben, Häckel habe die Welträtsel gelöst, wo Gelehrte und Ungelehrte um ein ungefüges Zwischending zwischen Weltanschauung und Religion sich sammeln, wie der Monismus es ist, wo all diese Tränke mit ihrer Rauschwirkung den echten wissenschaftlichen Sinn ebenso verwüsten wie den wahrhaft religiösen, in solcher Zeit brauchen wir Kant.

Es ist auch nicht unkantisch gedacht, wenn ich den Hinweis auf diese seine praktische Bedeutung dem Versuch voranstelle, den Weg zu seiner schwer zugänglichen Philosophie etwas ebener zu machen. Er selbst hat den Anspruch erhoben, für diese letzten und höchsten Bedürfnisse des Menschen etwas zu bieten, was gerade durch das Pfaffentum in der Philosophie, wie es im Monismus hervortritt, geraubt oder verschüttet wird. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hat er diesem Anspruch mit besonderer Deutlichkeit Worte gegeben. Allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion will er ein Ende gemacht haben auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit ihrer Gegner. Dem dilettantischen Aufbau von Weltanschauungssystemen, die sich Metaphysik nennen, will er ein Ende gemacht haben, und damit zugleich dem kopflosen Hader dieser Systeme untereinander, der nachgerade selbst dem Laien auffallen muß und zum Skandal wird, weil sein Kundwerden dahin führen muß, daß auch der Laie nachgerade an irgend einer Gewißheit und Möglichkeit der Erkenntnis verzweifelt. Nichts aber kann zerstörender, verwüstender wirken als ein Skeptizismus, der die breiten Massen der Gebildeten und endlich wohl gar der Ungebildeten um das Dasein höchster Lebensgüter und somit um den Wert des Daseins überhaupt betrügt. Unausbleiblich aber muß die Vernunft des Menschen in solch einen Irrgarten von Widersprüchen geraten, wo sie drauf los arbeitet ohne Kritik. Kritische Philosophie ist darum der Name, mit dem Kant selbst seine Philosophie bezeichnet; kritische nicht in dem Sinne, den man im Kampf der Parteien gern damit verbindet, dem Sinne der Zersetzung dessen, was andere Positives geschaffen; sondern kritisch in dem Sinne der Selbstkritik, der sorgfältigen Besinnung auf die eigenen Grenzen, Abschätzung der eigenen Kraft, um alsdann um so gewissere Tritte tun zu können. Ein Chaos von Meinungen, das aus dem Widerstreit von Wollen und Können, von Wünschen und Wissen hervorgegangen, sieht Kant vor sich und sehen wir heute; und in dies Chaos will er Ordnung bringen, indem er die Alleswollenden und Nichtskönnenden in ihre

Schranken verweist. Wir brauchen die Kritik der Vernunft und ihrer Erkenntniskräfte. „Durch diese kann allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus (im Sinne zerbrechlicher Phantasiekonstruktion gemeint) und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzeln abgeschnitten werden.“ Das sind Kants Worte; (die Parenthese habe ich für den, dem seine Redeweise noch fremd ist, hinzugefügt). Sie zeigen, wie eminent praktisch seine Absichten auch bei dieser entsagungsreichsten aller theoretischen Spekulationen gewesen sind. Nicht während er spekulierte, — es gibt keine strengere Abweisung aller trügerischen Nebenabsichten als in der theoretischen Kritik Kants — aber als er sich zum Spekulieren entschloß und als er auf das Geleistete zurücksah.

Es ist nicht Kennzeichen der höchsten Wissenschaft, die Fäden zwischen sich und der Welt zu zerschneiden; sondern wenn die Philosophie Weltweisheit ist, so wird sie des ganzen Menschen und der Gesamtheit seines Lebens sich bewußt bleiben, um die Stellen zu kennen, in denen ihre eigene Arbeit mit seinem übrigen Leben sich berührt und es segnend oder verwirrend beeinflußt.

Wenn aber dem so ist, wenn Kant diese gewaltigen Wirkungen von seinem Werk erhoffte, und wenn doch unsere Gegenwart nach mehr als hundert Jahren noch dasselbe Wirrsal zeigt, in das er einst hineinrief, so kann das nur zweierlei Grund haben. Entweder Kants Philosophie ist nicht wahr, ist ebenso wenig haltbar wie die metaphysischen Mythen und Fabeleien, denen er mit seiner Kritik den Boden abzugraben suchte; oder aber sie ist aus irgendwelchen Gründen nicht so sehr ein Gut der Mitwelt geworden, daß sie in ihr dieselben reinigenden und befestigenden Wirkungen hervorbringen konnte, wie sie in ihm selbst hervorgebracht hat. Diese Gründe können mannigfacher Art sein. Der oberflächlichste: man hat ihn nicht gelesen. Denn das hört man heute bei Angriffen auf ihn, aber auch bei wohlwollenden Erwähnungen seiner Arbeit hundertmal heraus, daß die Kenntnis gar nicht aus unmittelbarer Quelle geschöpft ist; daß man vor allem nur einige Ergebnisse seiner Philosophie kennt und abweist, ohne sich der Arbeit zu unterziehen, die aus dem Durchdenken seiner Gründe erwachsen würde. Denn das ist ja klar: angelockt zu solcher Arbeit hat Kant nicht; ja er hat den Zugang zu sich selbst wirklich mit Dornen und Gestrüpp verrammelt. Dann aber und eben deshalb kann es auch geschehen, daß der ernsthaft Suchende die Klarheit und Gewißheit nicht findet, um die es ihm zu tun war, einfach weil die Gedanken vor diesen Abstraktionen versagen. „Man kann sich nichts mehr dabei denken“, gestand mir ein ernsthafter Laie, der mit andern in gemeinsamer Lektüre versucht hatte, sich der Kritik der reinen Vernunft zu bemächtigen.

Bei Häckel geht freilich alles einfacher zu. Kant ist sich dieser seiner Dunkelheit bewußt gewesen. Er hat sie sogar als einen Mangel empfunden, hat gewußt, daß er damit den Schatz, den er der Nachwelt zu hinterlassen überzeugt war, im Rhein versenke. Er hat allerdings gelegentlich über Popularität sehr hart gesprochen, eben in dem Bewußtsein, daß es der Seichtigkeit immer leichter gelingen müsse, den Massen einzugehn, als dem, der es sich selbst nicht leicht mache. Hat doch selbst sein Apostel Schiller von sich gesagt, daß er die platte Deutlichkeit weder beherrsche noch suche. Aber in solch aristokratischer Zurückhaltung der ganz Tiefgründigen liegt doch eine große Gefahr. Wenn nämlich nun die Platten mit der Anmaßung auftreten, auf dieselben letzten Bedürfnisse und Fragen der Menschenseele, nach denen jene in unerbetener Tiefe schürfen, die Antwort auf dem Spaziergang gefunden zu haben, wenn sie sich alsdann durch keine ehrfürchtige Scheu mehr abhalten lassen, die Weisen als überlebt und nichtssagend beiseite zu schieben, dann fällt die Möglichkeit prüfender Vergleichung fort, der gemeine Menschenverstand verliert sich an das, was er begreift, weil es ihm selber gleich ist, und die letzten und höchsten Güter sind, als wären sie nie gefunden. Diese Gefahr hat auch Kant nicht übersehen und hat deswegen gehofft, die Nachwelt möge seinem Werke verschaffen, was er selbst ihm nicht zu geben vermochte: einleuchtende Deutlichkeit. „Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, auch eine intuitive Deutlichkeit durch Anschauungen, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto zu fordern. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiermit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen scheinen mir immer nötig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein.“ Er hat aber dann eingesehen, daß sein Werk, — es zählte schon in der jetzigen abstrakten Darstellung 1289 Seiten, — zu einem Umfang anschwellen würde, der, so schien es ihm, die Übersicht über das Ganze verwirren und erst recht abschreckend wirken würde. „So fand ich es unratsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht notwendig sind, noch mehr anzuschwellen.“ [1]) Zwar gestand er sich, man könne mit Recht von manchem Buche sagen, daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre; daß, mit andern Worten, die erläuternden Beispiele eben doch unentbehrlich sein können. Trotzdem blieb er bei seinem Entschluß, es bei der bloß logischen Deutlichkeit durch Begriffe bewenden zu lassen, in der Hoffnung jedoch, die Nachkommenschaft werde ergänzen, was er hier übrig gelassen. Ihr bleibe ja nun nichts übrig, „als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten“, und in dieser Hinsicht erwarte er von ihr „die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers“.

[1]) Vorrede zur ersten Ausg. der Kr. der V. von 1781.

Es hat nun dem Schöpfer der kritischen Philosophie an solchen wahrlich nicht gefehlt. Die Zahl der Kantschriften ist Legion. Ja es ist in den ersten Jahrzehnten nach dem Erscheinen der Kritiken dieser schweren Gedankenmasse ja wirklich gelungen, einen mächtigen Einfluß auf das geistige Leben nicht bloß in den Philosophenstuben zu gewinnen. Aber einerseits haben Übertreibungen, die aus seinem eigenen Lager kamen, von ihm selbst zwar abgewehrt wurden, aber doch als Weiterbildungen seines Systems auftraten, dieses selber in ihre eigene Unsicherheit hineinzogen. Andererseits hat das leidenschaftliche Verlangen der Menschenvernunft, mehr zu wissen, als ihr beschieden ist, zu erneuten Versuchen geführt, über die strengen Grenzen hinauszugehen, die der Meister gezogen, und über diesen neuen Wegen, die dann Irrwege wurden und zu neuer Resignation führten, war der sichere Boden, auf den man schon gelangt war, vergessen. Endlich bedarf doch wieder jede neue Zeit neuer Formen, ihr das Ewige zu sagen. Es kommt nach meinem Dafürhalten bei Kant nicht bloß darauf an, in kürzerer Form (und dadurch übersichtlicher) zu sagen, was er breiter und allerdings in entsetzlich schwerflüssigem Stil gesagt hat. Es kommt vielmehr darauf an, die wenigen Hauptpunkte, auf denen seine ganze Philosophie ruht, mit denen sie steht und fällt, bis zu einer wirklich unabweisbaren Evidenz zu bringen. Es kommt ferner, wenn man von der Richtigkeit dieser Grundsätze überzeugt ist, darauf an, die Einwendungen aufzusuchen, die gerade aus der Denkweise unserer Zeit, sei es ihrem gelehrten Rüstzeug, sei es der Kulturgrundlagen unserer heutigen Bildung überhaupt, gegen diese Philosophie gemacht werden können und sie so zu widerlegen, wie Kant getan haben würde, wenn er seine Kritiken heute geschrieben hätte.

Es ist ja doch klar: wer die majestätische Sicherheit auch nur von ferne erblickt, mit der Kant über die Schätze des menschlichen Wissens hinabsieht und endlich den ungeheuren Schritt hinauftut über die Sterne, der möchte diese Sicherheit auch besitzen. Er möchte auch so denken wie Kant. Wenn er es doch nicht tut, so kann er es eben nicht; und wenn er es nicht kann, trotzdem er es möchte, so müssen doch Gründe da sein, die ihn verhindern, es zu können. Diese Gründe, weshalb er es nicht kann, aufzusuchen und sie in ihrer Unwichtigkeit zu erweisen, den Fehler in ihnen aufzudecken, dieser Aufgabe, scheint mir, hat sich der vor allen Dingen zu unterziehen, der, jenen Ausdruck Kants zu gebrauchen, für ihn bei der Nachwelt die didaktische Aufgabe erledigen will, seine Philosophie so einleuchtend zu machen, daß der Geist sich ihrer mit dem Aufatmen bemächtigt: Sie ist mein.

Die Säulen aber, auf denen seine Lehre ruht, sind diese: Diese ganze Welt, die wir durch Erfahrung erkennen können, ist nur eine Welt der Erscheinungen. Sie erkennen wir, soweit es Erscheinungen sind,

mit objektiver Gewißheit. Was aber die Dinge an und für sich selbst sind, abgesehen von der Art, wie sie uns erscheinen, darüber wissen und erkennen wir ganz und gar nichts; denn unsere Erkenntnisfähigkeit bleibt an die Formen gebunden, in denen wir nach unserer inneren Beschaffenheit alles anschauen müssen. Die beiden Grundformen unserer Anschauung sind Raum und Zeit. Sie also sind nichts an sich selbst, sondern nur die reinen Formen, in denen wir alle Erscheinungen äußerlich oder innerlich anschauen müssen. Diese ganze räumlich-zeitliche Welt, wir selbst als räumlich-zeitlich erscheinende Wesen mit einbegriffen, sind an und für sich selbst gar nichts, sind nichts anderes als das Ergebnis der schaffenden Gestaltungskraft, mit der wir den Dingen gegenübertreten und sie als Erscheinungen anschauen. Wir müssen sie aber anschauen als eine in unverbrüchlicher Verkettung von Ursache und Wirkung sich abspielende, als eine Welt, die gebunden ist durch den Naturmechanismus des Kausalzusammenhangs. Auch dieser Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die Notwendigkeit alles Geschehens, wie überhaupt das „Geschehen", die Veränderung und die Bewegung, — ist an und für sich selbst nichts, sondern erscheint uns nur, ist ebenfalls das Ergebnis dessen, was wir aus den Dingen an sich durch die Art machen, wie wir sie anschauen und die Anschauungen in Gedanken verbinden müssen. Ist aber diese ganze Welt der Zeit und des Raumes an sich nichts, ist der Naturmechanismus mit seiner notwendigen Verkettung der Ereignisse an sich nichts, so ist die Notwendigkeit gegeben, ein Jenseits zu denken, von dem wir zwar gar nichts wissen, für das aber eben darum alle Möglichkeiten offen stehen; — vor allem die eine große Möglichkeit, daß in ihr nicht Mechanismus und Notwendigkeit herrsche, sondern Freiheit.

Soweit geht die theoretische Philosophie, nicht weiter. Wo nur die Vernunft den Schritt tun möchte, hinüber in jene andere Welt der wahren, nicht durch unsere Erkenntnisformen bedungenen Wirklichkeit, da schließt sie die ehernen Tore der Erkenntnis zu. Höchstens aus anderen Gebieten, die nicht der theoretischen Erkenntnis angehören, dem Gefühl oder dem Willen, ließen sich vielleicht Gründe herholen, für diese wahre, jenseitige Welt gewisse Eigenschaften zu fordern. Für solche Forderungen, die Kant Glauben nennt, hat die theoretische Philosophie den Weg frei gemacht, indem sie wenigstens alle die in ihrer Ohnmacht aufzeigte, die behaupteten, gegen sie irgend etwas oder über sie etwas Unwürdiges' zu wissen.

Und dies also, scheint mir, ist das Erste, wenn wir seine theoretische Philosophie erkennen wollen: wir müssen untersuchen, wie es mit dem Raum und der Zeit steht und mit den Dingen, die uns im Raum und in der Zeit erscheinen.

II. Subjektivität der Empfindung.

Die äußere Welt kommt niemals in uns hinein. Ich bin und bleibe ich, wie ich mich auch der Außenwelt gegenüber verhalte. Sie übt aber Reize auf mich aus, oder, wie Kant sich ausdrückt, sie affiziert mich. Auf solche Reizung hin übt die Seele (Kant sagt gern: das Gemüt, — aus Gründen, die uns später einleuchten werden) eine Gegenwirkung: sie bildet eine Vorstellung oder, wie Kant unter gewissen Umständen sagt, eine Anschauung. Selbstverständlich braucht diese nicht immer durch den Gesichtssinn gegeben zu werden. Ich lese. Da werden, wie wir zu sagen pflegen, die in der Netzhaut endigenden Fibrillen des Sehnervs durch einfallende Lichtstrahlen gereizt, der Sehnerv überträgt diesen Reiz auf gewisse Teile des Gehirns, und dort wird daraufhin die Lichtempfindung gebildet. Da handelt es sich also um eine durch den Gesichtssinn gebildete Empfindung. In ihr ist aber doch das Licht nicht in mich gekommen — wo käme es denn hin? —, vielmehr habe ich auf die im Gehirn vorgehenden Veränderungen durch Bildung der Lichtvorstellung geantwortet. Wäre die anschauende Seele nicht da, so bliebe alles dunkel. Es gingen (möglicherweise) draußen gewisse Ätherschwingungen vor sich, setzten die kleinsten Teile der Sehorgane in Mitleidenschaft, lösten elektrische Ströme, chemische Veränderungen der kleinsten Teile oder ähnliche Vorgänge aus (von denen allen ich übrigens auch immer nur spreche auf Grund der Gestaltungen, die meine anschauende Seele gewissen Reizen der entsprechenden Art gegeben hat), aber dabei würde es bleiben. Sähe nicht die anschauende Seele in die Welt und riefe das Licht hervor, schüfe aus gewissen Nerven- und Gehirnveränderungen das Licht, so bliebe die Welt dunkel. Die Seele also, indem sie von gewissen Gegenständen „affiziert“ wird, bildet die Vorstellung Licht. Das, nichts anderes, heißt es, wenn wir sagen, wir „erkennen“ das Licht, nämlich das einfache Vorhandensein des Lichts (nicht seine Eigenschaften, seinen Zusammenhang mit den übrigen Naturerscheinungen u. s. f.).

Ganz ebenso geht es aber mit unsern übrigen Sinnesorganen. Gewisse Erschütterungen der Luft setzen mein Trommelfell in Bewegung, rufen in den übrigen Teilen meines Gehörorgans Veränderungen hervor, die wiederum von den Hörhärchen aus durch den Hörnerv in die für sie bestimmten Teile des Gehirns geleitet werden und dort abermals unter den Zellen eine Erschütterung hervorbringen. Wäre keine Seele da, die „affiziert“ wäre, so bliebe es dabei, und es bliebe alles still. So aber antwortet „das Gemüt“ auf diese Veränderung der Nerven- und Gehirnzellen mit der Empfindung des Schalles. Die Seele bildet den Schall. Wäre sie nicht da, so könnten alle die Wellen durch den Raum fluten, Nervenstränge und Pyramidenzellen in Bewegung gesetzt werden wie jetzt, die Welt läge in ewigem Schweigen.

Sie würde auch nicht von Gerüchen durchweht sein, nicht mit Geschmäcken ekeln oder erfreuen, wenn nicht die Veränderungen, die von den Riechzellen oder den Schmeckbechern unserer Organe aus in die ihnen entsprechenden Gegenden des Großhirns geleitet werden, von der Seele, dem „Gemüt“, gestaltet würden zu derjenigen Empfindung, die wir Geruch oder Geschmack nennen.

Besonders verdient das bedacht zu werden bezüglich derjenigen Empfindungsvorstellung, die wir dem Tastsinn und dem Temperatursinn zuschreiben. Wir drücken gegen einen Stein und finden ihn hart; gegen einen Bausch Watte und finden ihn weich. Wir steigen ins Badewasser und empfinden es heiß; wir treten unter die Dusche und finden sie kalt. Es ist doch auch da nicht so, daß irgend etwas von der Außenwelt in uns hineinkäme. Sie bleibt uns ewig fremd und verschlossen. Vielmehr legen wir, indem wir auf die durch sie anscheinend veranlaßten Veränderungen unserer Sinnesorgane, der Tastkörperchen, der Nervenenden in den Wärme- und Kältepunkten, durch die Empfindung des Harten oder des Weichen, des Kalten oder des Warmen antworten, Härte und Weichheit, Kälte und Wärme in die Welt. Was würde da sein, wenn nicht das anschauende Gemüt diese Abwechslung in die Außenwelt hineintrüge? Vermutlich wiederum nichts anderes als mehr oder weniger grobe oder feine Bewegung. Ein Bewegliches, das in der Bewegung vor einem andern plötzlich stillsteht, das Harte, oder aber ganz allmählich aus der Bewegung in die Ruhe übergeht, das Weiche. Eine Strahlenfülle, d. h. doch wieder eine Flut nur feinster Bewegungen, die wiederum (in der sogenannten Wärme) mit großer Geschwindigkeit und Durchschlagskraft oder aber (in der sogenannten Kälte) langsam und zaudernd sich ausbreiten, die aber wiederum nichts wären als kahle, indifferente Bewegung, käme nicht die anschauende Seele daher und gäbe ihnen Gestalt.

Ein Chaos wäre die Welt, ewig still, ewig dunkel, geruchlos, geschmacklos, kalt, ohne Härte und Weichheit, still, durcheinanderwirkend in lautlosen Bewegungen, wenn nicht die Seele dies Chaos auflöste und daraus einen Kosmos gestaltete. Da wird es Licht, da hebt alles an zu leuchten und zu glühen, zu lachen und zu klingen, da entsteht die geordnete Welt. Diese Welt aber, die wir Menschen sehen — soviel ist schon klar, — ist unsere Schöpfung, die Schöpfung des Kantschen Geistes (oder dessen, was in ihm und durch ihn schafft). Löscht den Menschengeist aus, und die Welt kehrt zurück in das erste Schweigen. Gebt ihm andere Sinne, einen anstelle der Druckempfindung, die vor dem Schweren anhält, einen Sinn auch für die Röntgenstrahlen, und die Dinge gehen durchsichtig und (in gewisser Weise, nämlich was die Tastempfindung anlangt, und bis zu gewissem Grade) durchdringlich voreinander oder besser durcheinander herum. Laßt uns das, was wir jetzt mit dem Geruchsorgan riechen, mit dem Sehorgan gestalten, also

die ganze Geruchsatmosphäre, die ein Mensch um sich verbreitet (und die ein Hund auf viele Meter wahrnimmt) seine sichtbare, vielleicht auch tastbare Körpergestalt ausmachen, so schöben sich alle Körper durcheinander, und es entstünde eine Leiblichkeit, die mit der jetzt uns erscheinenden auch nicht die fernste Ähnlichkeit hat. Wir sehen wohl: die Welt ändert sich genau so, wie unsere Sinnesempfindung sich ändert. Drücke mit dem Finger dein rechtes Auge etwas aufwärts, und besieh dir den Daumen deiner anderen Hand, so hast du zwei linke Daumen. Nimm an, auch in deinen Tastorganen wäre etwas anders angeordnet, sei es an den peripherischen oder an den Zentralorganen, was eine Verdoppelung der Tastempfindung zur Folge hätte, die ganze Welt wäre doppelt da, und nichts in der Welt könnte dich überzeugen, daß sie nur einfach sei. Du würdest dich auf deine Wahrnehmung, auf deine Erfahrung berufen und den als Narren abweisen, der dir vorreden wollte, daß die beiden Bäume, die du doch siehst und betastest, nur einer wären. Was wir draußen wahrnehmen, ist schlechterdings keine Erkenntnis dessen, was an und für sich selbst da sein mag. Es ist vielmehr die Schöpfung unserer geistigen Umlage, unsere Sinnlichkeit, durch die uns die Gegenstände gegeben werden, „und sie allein liefert uns Anschauungen". Mit dieser Anschauung treten wir schlechterdings nicht aus uns heraus und treten die Dinge nicht in uns hinein. Wir treten damit nur vor sie hin und gestalten sie, sei es als Licht, als Farbe, als Schwere (Druckempfindung), als Wärme, als Klang oder wie immer sonst. Wollen wir von Erkenntnis sprechen, und es wird sich ja noch zeigen, wie sehr wir das dürfen, so erkennen wir doch immer nur das, was *wir* schaffen, nicht was *an und für sich da ist*. Wir können dafür auch sagen, wir erkennen die Welt, wie sie uns *erscheint*, *nicht* wie sie *an sich* ist. Die Gegenstände aber, wie sie uns erscheinen, wie sie also für uns Gegenstände der Anschauung, also der Erfahrung sein können, nennen wir *Erscheinungen*. Sie stellen nicht die Dinge an sich selbst dar, sondern die Dinge, wie wir sie auf Grund unserer Naturanlage gestalten. Aus dieser unserer eigenen Schöpfung kommen wir niemals heraus. Die Schöpfung Gottes (daß wir uns so ausdrücken), d. h. die Welt, wie sie das höchste, in ihnen selbst unmittelbar wirkende Wesen ihrem eigenen Dasein gemäß erkennen würde, sehen wir niemals. Sie bleibt für uns ein Jenseits.

Unsere Fähigkeit nun, durch Gegenstände von außen affiziert (gereizt) zu werden, sodaß wir durch Vorstellungen auf sie antworten, nennt Kant unsere *Sinnlichkeit*. Ist der Gegenstand, der uns affiziert, unmittelbar gegenwärtig, so spricht er von *Empfindung*. Die Zigarre, die ich gerade rauche, empfinde ich; das Erinnerungsbild, das ich von der Lippen-Tastempfindung, dem Geruch, Geschmack usw. bilde, wenn ich an das Rauchen zurückdenke oder mich dazu anschicke, würde

er nur Vorstellung nennen, die er aber als den weiteren Begriff gelegentlich auch für die Empfindung als Normen verwendet.

All solche Vorstellungen nun, wie Farbe, Geruch und dergl. können mir immer nur durch die Erfahrung bekannt werden. Einem Blindgeborenen kann ich durch keine Beschreibung die Kenntnis des Lichts geben. Keinen Geruch völlig neuer und fremder Art kann ich selbst dem Vollsinnigen durch seine bloße Beschreibung bekannt machen. Man muß ihn eben gerochen haben, sonst hat man ihn nicht. Alle diese Erkenntnisse also, die uns durch die Sinne mittels der Empfindung zuströmen, beruhen auf Erfahrung und werden deshalb empirisch genannt (Empirie = Erfahrung). Nur muß man sich klar machen, daß schon bei dieser Erfahrungserkenntnis, die wir Empfindung nennen (und so erst recht bei der gleich noch zu erörternden Anschauung) die Erfahrung etwas Zusammengesetztes ist, das aus zwei Bestandteilen besteht: dem Reiz, der von außen kam, und der Gestalt, die unsere „Sinnlichkeit“, unser „Gemüt“, unsere seelische Tätigkeit hinzufügte. Man könnte ja auch sagen, sie sei nur etwas Subjektives, also Einfaches, denn da sie eben nur in unserer Seele ist, ist sie natürlich in dieser Hinsicht auch nur ein einfaches Seelenerzeugnis, eine Schöpfung unseres Geistes. Weil aber Kant dabei bleibt, daß die Seele solche Erzeugnisse doch nur bildet, wenn sie gewissen Gegenständen gegenübertritt, von denen sie affiziert oder gereizt wird, — Lichtempfindungen doch nur gegenüber demjenigen Bewegten, das wir Licht nennen, Schallempfindungen nur gegenüber demjenigen Bewegten, das wir Schall nennen, — so haben wir eben doch ein Recht, die Erfahrungserkenntnis als etwas Zusammengestztes zu bezeichnen, von dem der aus dem Gegenstand kommende Reiz den einen, die Gestaltgebung in der Seele den andern Bestandteil ausmacht. Wir können nur diese Resultate durchaus nicht in ihre Komponenten zerlegen. Wir können durchaus nicht sagen, was da etwa an und für sich ist und wie ich es erkennen würde, wenn ich ihm diejenige Gestalt gäbe, die sein eigen ist, nicht diejenige, die ich nach meiner geistigen Verdauungskraft hinzufüge.

Nehmen wir einen Vergleich aus derjenigen Assimilationstätigkeit, die wir im Körperleben Verdauung nennen. Nehmen wir den Mageninhalt, wie er mit den Verdauungssäften gemischt und durch ihn verwandelt ist. Nehmen wir zugleich an, das ihn erblickende Auge habe menschliche Speisen vor dem Genuß, vor dem Hinzutreten des Verdauungssaftes und seiner Einflüsse niemals gesehen und auch keinerlei Anhalt, sie durch Vergleiche herzustellen, sei auf nichts angewiesen als auf den Mageninhalt. Nichts auf der Welt würde doch das erkennende Auge in die Lage versetzen, das Beefsteak oder das Obst oder das Brot herzustellen, das da war, ehe der Körper diese Dinge genoß. Denn der Mageninhalt, wie er uns Gegenstand der Erfahrung ist, ist eben ein Zusammengesetztes aus dem, was draußen da war und aus dem

Umgestaltenden, Verdauenden, was von seiten des Körpers dazugetreten ist. Genau so liegt die Sache mit unsern seelischen Inhalten. Sie sind ein Zusammengesetztes aus dem, was auf sie wirkte, und dem, was aus ihr selbst Gestaltgebendes, Verdauendes hinzugebracht wurde. Und aus dieser Lage können wir gegenüber dem, was draußen ist, niemals herauskommen. Alles, was draußen ist, kommt unmittelbar zu uns doch nur durch unsere Empfindung, und indem es eine Empfindung in uns ist, ist es schon ein Seeleninhalt, und indem es ein Seeleninhalt ist, ist es zusammengesetzt aus dem von außen gegebenen Reiz und der von innen antwortenden Gestaltungskraft der Seele. Wir können keinen Stein aufheben, kein Licht brennen sehen, ohne daß w i r das, was wir zu erkennen glauben, m a c h e n. Unsere Erfahrung, die dem naiven „Forscher" die Quelle untrüglicher Wahrheit ist, ist bereits unsere Schöpfung, durch die wir das, was außer uns ist, ebenso sehr verhüllen wie entschleiern. Aller reine Empirismus muß an dieser Tatsache scheitern. John L o c k e erinnerte sich [1]) eines alten Mannes, mit dem er einmal bekannt geworden war. Der Mann hatte als Kind das Gesicht besessen, aber hatte es durch die Blattern verloren. Jetzt wußte er von den Farben sich schlechterdings keine Vorstellung mehr zu machen. Locke schloß daraus, daß ein Blindgeborener dann doch erst recht diese Fähigkeit nicht haben würde, und daß also die einfachen Farbenvorstellungen nicht angeboren seien, sondern durch Einwirkung farbiger Dinge auf den gesunden Gesichtssinn gewonnen würden. Er schloß weiter, daß dieselbe Beobachtung doch auch von den durch die andern Sinne übermittelten Vorstellungen gelte und daß demnach überhaupt keine angeborenen Vorstellungen vorkämen, und daß somit außerhalb der Erfahrung überhaupt keine Erkenntnis möglich sei. Die Seele bringe nichts mit als eine Empfänglichkeit für Eindrücke von außen, die sie wahrnehme (äußerer Sinn) und für die in ihr dadurch sich aufspeichernden Vorstellungen, die sie nun beobachte, ordne und verbinde (innerer Sinn). Aus dieser Sinneswahrnehmung und Selbstwahrnehmung setze sich deshalb all unsere Kenntnis zusammen, und aus Eigenem könne die Seele nichts dazu tun (II, 1 § 2 ff.). Er wollte „also annehmen, die Seele sei, wie man sagt, ein weißes, unbeschriebenes Blatt Papier, ohne irgend welche Vorstellungen; wie wird sie nun damit versorgt?" Und er antwortete „darauf mit einem Worte: Von der Erfahrung [1])". Das war auch alles ganz richtig und unanfechtbar. Er vergaß nur, daß auch der Sehende, der zum ersten Mal etwas Farbiges erblickt (vielleicht noch nicht einmal es ins Bewußtsein erhebt), eben doch zu den Bewegungsvorgängen im Sehorgan und im Gehirn eben dies als Eigenes hinzubringt, daß es diese Bewegungsvorgänge (so mögen sie der Kürze halber bezeichnet werden) durch sein sinnliches Anschauungsvermögen

[1]) Versuch über den menschlichen Verstand I, 4 § 20.
[2]) Übersetzung nach Kirchmann, in Meiners Philos. Bibl. Bd. 75, 2. Aufl. S. 104



zu der Empfindung Farbe gestaltet. Angeboren (a priori gegeben, würde Kant sagen) ist diese Empfindung ganz gewiß nicht. Sie fällt aber auch nicht auf die Seele wie ein Farbenfleck auf ein unbeschriebenes Blatt Papier, sondern es ist, wie wenn dies Blatt Papier, wenn du mit dem Finger darauf rührst, eben von selbst anfinge in Farbe zu erglühen. So sind auch dem Klavier die Töne nicht angeboren. Kommt der Spieler nicht dazu, so bleibt es stumm. Aber auch der Spieler erzielt den Ton nicht, wenn nicht die Saiten gespannt sind, wenn er in die Luft tippt. Der Ton ist, kann man sagen, das Zusammengesetzte aus dem Schlag, den der Spieler ausübt, und der Natur des Instruments, das von ihm berührt wird und diese Berührung in Ton verwandelt. So wenig aber der Ton uns die Möglichkeit gibt, die Muskeln, Sehnen und Knochen zu rekonstruieren, von denen der Reiz ausging, auf den das Klavier mit dem Ton antwortete, so wenig läßt sich aus der Sinnesempfindung das Ding an sich selbst erkennen, auf dessen Reiz die Seele mit ihrer Empfindung antwortete.

Die Sache ist im Grunde so einfach, daß man, seitdem sie einmal ausgesprochen ist, nicht begreift, wie jemand noch wieder versuchen kann, über diesen unsern eigenen Schatten zu springen. So noch neuerdings wieder der Versuch von Reinke, die Erfahrungserkenntnisse als zulänglichen Aufschluß über das Wesen der Dinge zu erweisen. Er meint, der Mensch sei ja doch in all seinen Organen und Werkzeugen der Tätigkeit angepaßt, für deren Ausübung sie da seien. Die Füße seien für das Gehen da, und so seien sie dieser Tätigkeit angepaßt und darum zulänglich, sie auszuüben. Der Magen sei für das Verdauen bestimmt, darum dieser Tätigkeit angepaßt und darum zu ihrer Ausübung auch befähigt. Ganz ebenso müsse man doch annehmen, daß die Erkenntnisorgane dem Erkennen der Dinge angepaßt und darum auch für diese Tätigkeit zulänglich sein müßten. Glaubt man denn wirklich, auf so harmlose Weise Kant beikommen zu können? Ganz abgesehen davon, daß ein Schluß nach Analogie nur Wahrscheinlichkeit gibt und nicht Gewißheit, ja daß das Ganze, ja das zu Beweisende als bewiesen nimmt, indem die Erscheinung unseres Körpers, seiner Teile und ihrer Beziehungen zur Außenwelt für objektive Wirklichkeit genommen werden: selbst wenn wir diesen unzulässigen Schritt mitmachen, so ergibt sich die Haltlosigkeit jenes Analogiebeweises, ja die Wahrscheinlichkeit seines Gegenteils. Unsere Körperorgane sind gewissen Verrichtungen angepaßt, gewiß aber doch immer nur bis zu einer sehr bescheidenen, auf die Menschenwelt eingeschränkten Grenze. Der Magen ist dem Verdauen angepaßt, aber Ziegelsteine verdaut er nicht. Die Füße sind der Aufgabe angepaßt, den Menschen fortzubewegen, aber von der Erde vermögen sie ihn nicht zu entfernen. So ergibt gerade diese Analogie, daß die Erkenntnisorgane ihrer Erkenntnisaufgabe angepaßt sein werden, aber eben nur in der sehr bescheidenen Grenze der dem Menschen

zugänglichen, ihm verwandten Erscheinungswelt. Wie die Verdauungskräfte des Körpers nur die ihm verwandten Stoffe zu verdauen vermögen und andere ihnen ewig fremd bleiben, genau so hätte man es sich hinsichtlich der seelischen Verdauungskräfte zu denken.

„Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.“

Die Seele verdaut die ihr verwandte Welt der Erscheinungen in denen schon etwas von ihrem eigenen Wesen liegt, nämlich die Gestaltgebung, die sie selbst hinzugebracht hat. Die Dinge an sich aber gehen über die Durchdringungskraft ihrer Erkenntnisorgane und bleiben ihr ewig verschlossen.



Wir lassen in den vorstehend abgedruckten beiden ersten Kapiteln seines Werkes einen auferstehn, dessen Leben und Handeln von Kants Ideen wahrhaft erfüllt war; er, der als Freiwilliger den Kantschen Pflichtgedanken mit dem Tode besiegelte, soll in den Reihen derer nicht fehlen, die den großen Deutschen den Ruhmeskranz winden.

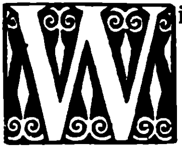
Richard Kabisch wurde am 21. Mai 1868 geboren; er ging aus einem pommerschen Landpfarrhause hervor und studierte in Greifswald und Bonn Deutsch und Geschichte, später in erster Linie Theologie. Rege literarische Interessen erfüllten den jungen Lizentiaten, der sich nach beendigtem Studium dem Lehrfach zuwandte. Seinem vorwärtsdrängenden, auf das Ideale gerichteten Geiste gab die praktisch-pädagogische Tätigkeit reiche Nahrung; von 1910 an war Kabisch zuerst in Düsseldorf, dann in Bromberg als Regierungs- und Schulrat tätig. Beim Kriegsausbruch meldete sich der Sechsundvierzigjährige sofort freiwillig und fand bereits Ende Oktober 1914 den Soldatentod in Flandern.

Kabischs literarische Tätigkeit, der er trotz angestrengter Berufsarbeit immer gerecht zu werden wußte, erstreckte sich über ein weites Gebiet: nach einigen theologischen Schriften und kleineren belletristischen Arbeiten erschien 1900 das Schauspiel „Ein neuer Prophet“; dann arbeitete er an mehreren pädagogischen Büchern und bereitete den Roman „Gottes Heimkehr, Die Geschichte eines Glaubens“ (1907) vor, der seinem Herzen sehr nahe stand. Wahre Belebung des oft so trockenen Geschichtsunterrichts strebte sein „Erziehender Geschichtsunterricht“ vom Jahre 1911 an, ein Buch, das mannigfachen Widerhall weckte. Seine letzten Lebensjahre waren außer einem Geschichtsbuch vor allem seinem Kant-Werk gewidmet, das er nicht mehr vollenden sollte. Er lebt in seinen Werken und in dem dankbaren Gedenken seiner Schüler weiter.

Die Idee der Glückseligkeit

Ein Kapitel der Ästhetik.

Von Albert Görland, Prof. an der Universität Hamburg.

ie ein abgegriffen altmodischer Begriff liegt die Glückseligkeit heute fern ab vom philosophischen Tagesbewußtsein. Ein historisches Interesse für ihn verspricht keine Ausbeute mehr; ein konstruktiv systematisches Interesse scheint durch seine Vergangenheit sich zu verbieten. Das pflegt für solche abseits geratenen Begriffe die Zeit erquicklicher Ruhe zu sein, aus der sie zu guter Stunde problemfrisch als Bewußtseinsgestalter eines neuen Erlebens erwachen. So scheint auch der Begriff der Glückseligkeit zu neuem Tag sich zu regen. Als bedeutsames Zeichen darf uns gelten, daß wir schon eine Distanz zur Vergangenheit gefunden haben und nun erkennen können, wie sein Problemgehalt mitnichten von ihr erschöpft und erledigt worden ist. Und sprechen wir von unbewältigter Problematik bei einem einst so geltungsschweren Begriffe, so können wir damit nicht meinen, daß etwa dies oder jenes einzelne Definitionsmotiv übersehen worden sei, sondern daß sein Anspruch unerledigt geblieben ist, für die systematische Gestaltung großer Kulturgebiete ausschlaggebend zu sein.

Vom Griechentum her bis hin zu Kant gliedern sich die gedanklichen Interessen unseres Geschlechtes immer deutlicher in zwei Gebiete: in das der theoretischen und das der praktischen Probleme.

Das erstere Gebiet konstruierte sich zu einer gewissen systematischen Geschlossenheit aus dem Begriffe der Natur heraus; abgesehen von einigen Grenzgebieten befand es sich in gesicherter Gleichgewichtslage; Mathematik und hernach Mechanik übten unbestechliche Kontrolle.

Nicht so das andere Gebiet, das des Geistes. Alle Teilgebiete, das der Seele, der menschlichen Ordnungen und des Schönen, waren zwar auf das Ethische hin orientiert. Aber das Ganze des „Geistes" gelangte zu keiner systematischen Geschlossenheit, zu keinem Gleichgewicht der gedanklichen Kräfte. Diese innere Unruhe prägte sich im Griechentum schon durch das eine Wort der Kalokagathie aus. Deutlich spricht aus dieser Wortbildung das Verlangen der Griechen nach einer Synthese des Guten und des Schönen, nach einer Begriffsprägung für den Lebensstil des Griechentums. Aber ihm gelang die geistige Einheit nicht; das Gute und das Schöne blieben neben — und das heißt: außereinander stehen. Das Erlebnis seines Volkstums, des ureigentümlichen Gehaltenseins seines Menschentums, der Stil seines Lebens blieb dem Griechen ideell unlegitimiert. Und auch das Besondere prägt sich im Worte der Kalokagathie aus, daß die Welt des Künstlers, die Welt also des in Werken gestalteten Schönen in schwankendem Verhältnis neben der Welt des Guten dastand. Plato entwertete die Kunst bis

unter die wenigstens doch nutzbringende Technik hinunter, weil er in ihr nur eine unzulängliche Mimesis sah; und übersteigerte dagegen die Idee des Guten zu weltentrückter Erhabenheit. Bei Aristoteles aber erlangte die Mimesis zwar den Sinn der Idealisierung und gewann dadurch für die Kunst eine gewisse Aufgabe; doch blieb das Schöne an das Gute gefesselt als eine Form des Guten; die Kunst wurde zu einem Mittel moralischer Läuterung und Erziehung und stand damit unter fremdem Gesetz.

Das Griechentum hinterließ der Nachwelt diese gewaltigen Probleme ungelöst und ungelindert. Wie sollte aber eine Zeit matteren Kulturerlebnisses und nicht mehr ursprünglicher und selbstzwecklicher, sondern nur dienender Geistigkeit Aufgaben bewältigen, die über die Kraft des Griechentums gingen?

Nach beiden Richtungen wurde also die Einheit des Geistes nicht erreicht: Erstens gelangte das Schöne als Lebensgehalt des Menschen aus dem Urgrunde des Eudämonischen oder des Eros zu keinem Ausgleich mit dem Guten aus dem Urgrunde der Pflicht oder des Normativen. Zwar spielte der Begriff der Tugend über beide Gebiete hin, vermochte aber keineswegs beide systematisch in eines, in das des „Geistes“, zu verschmelzen. Vielmehr war es gerade dieser Begriff der Tugend, der das gedankliche Gewissen trübte und eine Einheit vortäuschte, die innerlich unwahr blieb. Denn durch den Begriff der Tugend wurden diese beiden Gebiete der Geistigkeit: das Eudämonische und das Pflichthafte aufeinander eingespannt gehalten und daran gehindert, zu versuchen, je zu eigner Wertigkeit sich auszugestalten.

Aber weil der Tugendbegriff das Eudämonische so an das Pflichthafte zwang, war zweitens auch die Kunst ihres Selbstwertes beraubt. Denn die Kunst und die Eudämonie des Lebensstiles sind eines Blutes; aus dem Erlebnis eines ureigentümlichen Menschentums entspringt sowohl die Eudämonie des Lebensstiles wie die Monumentalität des Kunststiles. Darum mußte, sobald das Eudämonische, seines eigenen Wertes enteignet, an das enteignende Normative und Pflichthafte gebunden war, auch die Kunst das Eigenrecht ihrer Geistigkeit preisgeben und zur Magd für die Zwecke der Sittlichkeit verarmen.

Das blieb das Bild des Kulturbewußtseins bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, wiewohl, selbst schon in der griechischen Gedanklichkeit, Strebungen deutlich sich zeigten, die auf Gliederungen oder gar Sonderungen im innerlich haltlosen Gebiet des „Geistes“ hindrängten. Da stellte sich 1750 neben die „Ethik“ eine „Ästhetik“. Damit waren Grenzmarken aufgerichtet; ein Reich mit eigenem gesetzgeberischem Willen proklamiert; und Tetens[1]) gab diesem neuen Reich die Sicherheit einer gleichsam nationalen Geschlossenheit, indem er das Gefühl

---

[1]) Philosophische Versuche über die menschliche Natur. 1777. Bd. I, S. 625.

als das dritte Grundvermögen der Seele auszeichnete: „Auf diese Art zähle ich drey Grundvermögen der Seele. Das Gefühl, den Verstand und ihre Tätigkeitskraft (Willen).“ In breiten Erörterungen klärt er den Sprachgebrauch seiner Zeit und sichert das Gefühl, als einen rein seelischen Vorgang, der frei ist von Interessen an einer Sache, gegen die an das bloße Objekt hingegebene Empfindung. Ihre systematische Rechtfertigung im Gesamtbereiche der Spekulation erlangt diese neue Provinz des Geistes 1790 durch Kants Kritik der Urteilskraft. Die Seele hatte ihre Gliederung in die drei Vermögen erfahren und, diesen entsprechend, hatte der Geist sich wissenschaftlich ausgestaltet in eine theoretische, praktische und ästhetische Disziplin der Philosophie.

Weil durch diese Einteilung mancherlei Umdeutungen und Verschiebungen der Probleme gegenüber der Antike eingetreten waren, müssen wir die durch Kant geschehene Gesamtdisposition der Philosophie (und dadurch der Kultur) überschauen, um zu sehen, wie unserem Probleme dadurch gedient sei.

Das ist das Entscheidende, daß Kant eine Zweiweltlichkeit von Natur und Freiheit, von Sinnlichem und Übersinnlichem, des Seins und des Seinsollens von unerhörter Tiefe der Kluft zwischen beiden Gebieten ausspricht. Wie das Seinsollende im Seienden zu einer Wirkung gelange, davon ist die Möglichkeit nicht einzusehen; ja auch die Tatsächlichkeit bleibt völlig fraglich. „Man braucht kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, um in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde“ [1]).

Damit aber war dem Begriff der Tugend die Kraft innerer Wahrheit genommen. Bis dahin hatte Tugend aus der Gewißheit einer Naturhaftigkeit des Sittlichen im Gemüte gelebt. Tugend war eine innere Gestimmtheit der Seele zum Guten, eine natürliche Ergehung des Herzens in guten Handlungen. Tugend war ein bestimmtes Gehaltensein der Seele, durch das ihr das Sittliche eine schlichte Auswirkung ihrer selbst war. In der glückseligen Gestimmtheit des Herzens konnte Notwendigkeit und Freiheit nicht als Zwiespältigkeit empfunden werden; beide gingen in der Beständigkeit der Gesinnung zur Einheit zusammen.

Treten Natur und Sittlichkeit tief zwiespältig auseinander, so schwebt die Tugend in der Leere der Kluft zwischen beiden. Wie sehr auch Kant bemüht ist, ihr im Gebiet der Freiheit einen Ort anzuweisen, so empfindet man, wie unbeteiligt der Tugendbegriff im Gedankenbau seiner Ethik bleibt; er steht in seiner zwittrigen Gestalt da wie ein Bestandstück einer achtunggebietenden Tradition, das man des geschichtlichen Zusammenhangs der Probleme wegen nicht entbehren will. Aber, was früher als ein Erlebnis galt, ist jetzt ein Begriff, allenfalls eine Idee

---

[1]) Kant WW (Cassirer) Bd. IV, S. 264.

geworden; was vordem das Ganze eines glückhaften Wesens, ist jetzt eine brauchbare Eigenschaft für Zwecke und Aufgaben. Weder die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (im Sinne der virtus phaenomenon), noch die Tugend als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (im Sinne der virtus noumenon) entspringt methodisch dem kategorischen Imperativ, aus dem die moralischen Gesetze „diktatorisch“ hervorgehen; der Tugendbegriff ist bei Kant nichts weniger als ein notwendiges Glied seines Systems. Aber, was tiefer greift als das: er ist unfruchtbar geworden, weil Kant die Lebensgemeinschaft von Tugend und Glückseligkeit zerstörte. Von Beginn seiner ethischen Überlegungen bis zum Ende seines Werkes hat Kant gegen diese Idee einen erbitterten Kampf geführt.

Die Trennung vollzog sich so, daß der Tugendbegriff dem Reich der Sittlichkeit eingefügt, die Idee der Glückseligkeit in das Reich der Sinnlichkeit zurück-, abgedrängt wurde. Tugend wird bei Kant zur Gesinnung, sich bestimmen zu lassen durch die bloße Vorstellung der Pflicht, sofern in ihr das formale Gesetz maßgeblich ist. Und ist Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, so wird sie, wie jede Stärke, an den Hindernissen erkannt und gemessen, die sie überwältigen kann. Diese Hindernisse aber sind die Naturneigungen; und die Gesamtheit dieser Naturneigungen bezeichnet Kant als das Gebiet der Glückseligkeit. Damit sind jetzt auch Tugend und Glückseligkeit zweiweltig klufthaft getrennt, wie Natur und Sittlichkeit, wie Notwendigkeit und Freiheit.

Wir fragen nun: War diese Abdrängung der Glückseligkeit in das bloße Naturgebiet ein Verdienst der methodischen Reinheit, des methodischen Rigorismus Kants — oder die Folge eines systematischen Grundmangels?

Kant maß die Idee der Glückseligkeit an den methodischen Grundbegriffen seiner Ethik. Sie entsprang ihnen nicht; also gehörte sie nicht in die Ethik. Gleichwohl lebte sie in den Spekulationen aller Zeiten als leuchtende oder blendende Gestalt eines Lebenswertes. Wohin gehörte sie? War sie doch auch kein bloßes Schönheitsgebilde für uninteressiert beschauendes Wohlgefallen; denn sie trat näher an den Menschen hinan, sie wollte im Menschen wirklich, wirkhaft werden. So wurde sie gleichen Wesens mit dem Instinkt, sie wurde das Ganze der Naturneigungen.

Zunächst maß Kant den Begriff der Glückseligkeit am Begriffe des Zwecks, sofern er einen Willen soll bestimmen können. Ein Willenszweck muß letzter Zweck, wahrhafter Selbstzweck sein. Erst als nicht mehr bedingter, als End-Zweck ist er frei von allen Zufälligkeiten des Individuums, von seiner Willkür, von den Neigungen aus der Naturbedingtheit des Menschen. Als Gesetz für allen Willen ist er nicht aus dem Gesichtspunkt des Menschen, sondern der Menschheit gewonnen,

nicht des Einzelnen, sondern der Gattung, nicht des Daseins und der Gegenwart, sondern des asymptotischen Weges und reiner Zukünftigkeit. Die Idee der Glückseligkeit aber ist die Idee eines Zustandes, eines Zustandes des Genusses, der bedingt ist durch Naturgüter: der Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit, Wohlfahrt. So mag sie ein letzter Gegenstand des Begehrens im Bereiche der Natur sein; sie kann aber kein Endzweck des Willens sein, der, um seiner Freiheit willen, rein durch die formale Vorstellung einer Gesetzlichkeit für alle seine Handlungen bestimmt sein muß.

Weil Glückseligkeit als Naturzustand des Genusses gedacht wird, so ist damit zugleich gesetzt, daß sie vom Menschen als einem Naturwesen erreichbar sei. Sie ist also die Idee eines Zustandes, die der einzelne Mensch sich bildet, aus seiner individuellen Naturbestimmtheit heraus. Somit ist sie in Hinsicht des Willens nichts als Willkür, kein den Menschen allgemein verpflichtendes Gesetz.

Aber die Glückseligkeit ist auch innerhalb des Einzelnen nicht ein beharrlicher Zustand, sondern in der Meinung eines und desselben Menschen einem beständigen Wechsel unterworfen. Damit widerspricht die Idee der Glückseligkeit als eines Zustandes sich selbst. Sie ist darum unfähig, ein Verhältnis der Menschen zueinander oder der Menschen als Ganzes zur Natur zu begründen und zu erhalten.

Wollte man sie auch, abseits individualer Willkür, durch den Begriff des wahrhaften Naturbedürfnisses bestimmen, worin unsere Gattung durchgängig mit sich selbst übereinstimmt, auch dann würde sie, bloß als solch ein letzter Naturzweck der Menschen, nie erreicht werden, weil selbst die Gattungsnatur des Menschen nicht von der Art ist, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.

Es wäre aber noch der Gedanke möglich, die Glückseligkeit als Endzweck einer unendlichen Weltentwicklung aufzufassen, als letzten Zweck, den der Schöpfer durch die Natur mit unserer Gattung vorhat. Aber auch dann ist sie nicht als Endzweck aufzufassen, der den Willen zu bestimmen geeignet wäre, sondern ist aus einer unbegreiflichen Endzusammenstimmung von Natur und Freiheit lediglich als Folge und Endergebnis des unendlichen Weges unseres Geschlechtes zu Freiheit und Moralität von einer gütigen Vorsehung zu erhoffen.

Zu den tiefsten Erörterungen über die Glückseligkeit gelangt Kant in der letzten der drei Kritiken, wo er sie nunmehr auch als eine Idee der Glückseligkeit faßt. 1790 erschien die Kritik der Urteilskraft, unter zweifelloser Nachwirkung seiner Auseinandersetzungen mit Herder, die in ganzer Schärfe den Gegensatz Kants zu dieser so ganz andersartigen Gedankenwelt zum Ausdruck brachte.

Aber die Bedeutung der Kontroverse zwischen beiden geht doch weit hinaus über einen bloßen Zusammenstoß zweier philosophischer Temperamente. In ihr beginnt der offene Entscheidungskampf um die

Stellung des Ästhetischen zum Ethischen, zu dem die Spekulation seit dem Griechentum hindrängte. Unter dem Gesichtspunkt der Idee der Glückseligkeit betrachtet, wird die Streitfrage zwischen Herder und Kant zu einer Systemangelegenheit der Philosophie weitester Bedeutung, weil es um den Entscheid geht über die völlige Selbständigkeit des Ästhetischen gegenüber dem Ethischen, eine Angelegenheit, die Kant mit dem Tiefblick seines Genius zwar versucht hat, aber nicht bewältigen konnte infolge seiner, der Ästhetik vorausgestellten, Systemanlage des theoretischen und des ethischen Gebietes.

Treten wir in das Gedankenreich Herders, so stehen wir sofort unter dem Banne eines Begriffs, der der kantischen Gedankenwelt völlig fehlt. Das ist der Begriff des Einzelnen im Sinne eines Urwertes. Jeder Mensch wirkt sich selbst aus zu einer Welt; zwar eine ähnliche Erscheinung von außen, im Innern aber ein eigenes Wesen, mit jedem andern unausmeßbar, eine in sich zahllose Harmonie, ein lebendiges Selbst. In jedem ist eine organische Kraft, die in ihm tätig sich offenbart und den Typus ihrer Erscheinung in sich selbst hat. In dieser seiner Singularität, seiner Einmaligkeit, wird das Dasein zu einem Selbstwert.

Und das Innewerden dieses Selbstwertes, dieser unersetzlichen Einmaligkeit ist die Glückseligkeit.

Sie ist ein innerer Zustand, ein individuales Gut, eben dies: das Gefühl, daß, wo und wer du geboren bist, o Mensch, du bist, der du aus innerem Werdegang werden mußtest. Darum liegt das Maß und die Bestimmung nicht außen, sondern in der Brust jedes einzelnen Wesens als einzelnen. Ein anderes hat so wenig Recht, mich zu seinem Gefühl zu zwingen, als es ja keine Macht hat, mir seine Empfindungsart zu geben und das Meine in sein Dasein zu verwandeln.

Somit hat jeder Mensch das Maß seiner Seligkeit in sich. Er trägt die Form in sich, zu der er gebildet worden und in deren reinem Umriß er allein glücklich werden kann. Nicht ein allgemeines Gesetz, keine Norm gegenüber dem Einzelnen als einer zu normierenden Willkür soll von der Idee der Glückseligkeit verlangt werden. Sie ist vielmehr die Gefühlsgewißheit darüber, daß der einzelne Mensch eine Bildkraft, ein Formprinzip seiner Einmaligkeit in sich selbst habe. Diese Gefühlsbestimmtheit einer Werdung aus immanent lebendiger Ganzheit ist Glückseligkeit. Und die Offenbarung und Auswirkung dieses selbstwertig lebendigen Daseins ist Tugend.

Tugend ist die Form und Weise, in der das Gefühl die Ureigentümlichkeit eines einmaligen, nur sich selbst gleichen Daseins gestaltet. Das Menschentum eines Menschen, diese seine einmalig-selbstwertige Persönlichkeit ist das Ganze seiner Tugendauswirkung, die, als ein Ganzes, aus einer Dominante des Gefühls gestaltet wird. Und das Erlebnis der Einheit zwischen von innen her gestaltender Dominante des Gefühls und der Gestaltung eines wesenhaften Daseins ist die Glückseligkeit.

Die Kunst aber ist nichts anderes, als die in Mitteln der Daurung, in — „Werken“ sich darstellende, monumentalisierende Tugend eines Menschentums. So sind die Lieder jeder Nation die besten Zeugen über die ihr eignen Gefühle, Triebe, Seh-Arten; ein wahrer Kommentar ihrer Denk- und Empfindungsweisen aus ihrem eigenen fröhlichen Munde.

Kein Begriff, an dem Kant die Idee der Glückseligkeit mißt und wertet, ist der Herderschen Gedanklichkeit heimisch.

Die Glückseligkeit ist nicht vom Zweckbegriff als Norm für einen Willen ableitbar, sondern ist eine Innerlichkeit des Gefühls. Weder ihr Ziel noch ihr Ursprung ist die Abhängigkeit von erwerbbaren Dingen und Gütern, sondern eigenhaft erwächst sie kraft innerer Auswirkung einer Dominante unter heimischen Kräften. Sie ist kein Unwert, als wäre sie preisgegeben an den in einer Willkür schwankenden verengt-einzelnen Menschen, sondern ist gesichert in der unersetzlichen Tatsache des kosmoshaft-einmaligen Menschen. Nicht handelt es sich um genießende Glückseligkeit aus Erwerb auswendiger oder inwendiger Gemächlichkeit, sondern um Glückseligkeit als Gefühl einer gestaltend-gestalteten Einheit aus unendlicher innerer Selbstfülle; nicht um Neigungen eines Naturwesens, sondern um Strebungen eines Menschentums. Sie will kein Gesetz, keine formale Allgemeinheit, nicht eine diktatorische Norm sein, sondern die Bewußtheit einer Selbstbildung, ein Formausdruck, ein Erlebnis. Sie ist nicht ein Instinkthaftes bloßer Natürlichkeit im Gegensatz zum Freiheitsbegriffe, zur Idee der Menschheit, sondern ist das Wahrzeichen für das naturhafte Werden eines Menschentums im einzelnen Menschen. Sie lebt nicht als kurzsichtiger Trieb in einem zeitlichen Geschöpfe, noch als Imperativ in einem zum Überzeitlichen verpflichteten Vernunftwesen, sondern als Gewißheit eines schöpferisch einheitlich gestaltenden Gefühls, einer augenblicksewigen Stiläußerung des Menschen als eines gestaltend-gestalteten, das heißt künstlerischen Wesens.

Was seit dem Griechentum bis hin zu Kant, wenn auch in stets wechselnder Weise der Über- und Unterordnung, so doch in familienhafter Zusammengehörigkeit zu denken versucht worden war: Sittliches Gebot — Lebenswert; Wille — Gefühl; Handlung — Tugend; Endzweck — Erfüllung; Menschheit — Menschentum; Freiheit — Eigenheit; Berufung — Glückseligkeit — alles das trat jetzt in dem Gegensatz zwischen Kant und Herder feindselig auseinander. Zwar konnte auch bis zu ihnen hin dies Ideengebiet zu keiner Ruhe eines systematischen Gleichgewichts gelangen, weil Ideen unterschiedlicher gedanklicher Interessen verkuppelt, gar füreinander eingesetzt wurden. Nun aber wurde an ihnen in Widerspruchsstellung gedacht, was, einander klärend und steigernd, nur in freundschaftlich freiem Gegensatz auseinandertreten durfte. Aus diesem Kampfe ging zwar zunächst Kant als Sieger hervor. Denn die große Kraft seiner Sonderung der Begriffe hatte die

Verschwemmung aller Probleme, die jede Klärung hinderte, beseitigt. Aber Herder empfand die Tatsache und Notsache der Übergänge und der ungesonderten Innerlichkeit des Gehaltes und Wertes des Lebens. Auch er mit seinen Gesichten durfte uns nicht verlorengehen. Denn in ihm war die große Kraft des Gefühls, das die glückselige Fülle des Daseins erfaßte, den Urwert des Erlebnisses, die sich selbst gestaltende genetische Kraft des einzelnen Menschen. Das war ein Gehalt unseres Bewußtseins, der, einmal in solcher Kraft erschaut, nicht wieder preisgegeben werden durfte; wie sehr immer seine Stellung im systematischen Ganzen aller Ideen erst von der Arbeit der Geschichte noch zu bestimmen war. So war der Sieg Kants über Herder kein Sieg zugleich über die Gedankenwelt, die Herder, von ihrer Schönheit überwältigt, entdeckertrunken gesehen hatte, aber nicht fähig war, in ihren Grenzen zu überschauen, in ihrer Lage zu den Nachbargebieten zu bestimmen und durch eine eigne Verfassung zu beherrschen.

Von der geistigen Art Herders war nicht zu erwarten, daß er, aus der feindseligen Widerspruchsstellung seiner Gedankenwelt zu der Kants, hinausgelangte in ein Verhältnis systematischer Überordnung seiner Welt, als der ästhetischen, über diejenige Kants als der ethischen. Daß dies die Richtung ist, zu der der Genius der Geschichte wegbereit war, beweist die Wirkung, die Herder auf den Stil seiner Zeit gehabt hat. Eudämonie der Tugend, Glückseligkeit in Selbstgestaltung seiner Eigenheit — das wurde durch Herder über die Genieperiode auf Goethe hin die Triebkraft zu einem neuen Kunststil und hernach in der Romantik der Ausgang zur philosophischen Formulierung des Lebensstiles, wie sie in Schleiermachers Monologen vorliegt.

Durch die romantische Dialektik Schleiermachers wurde zwar die Eigenart des Problems der Persönlichkeit, des Lebensstiles, gesteigert, aber das systematische Gefüge des Geistes ungleich gefährlicher verwirrt, als es die instinkthaft sprühende Seele Herders vermocht hatte. Wir müssen besonderer Darstellung überlassen, zu zeigen, wie die gedanklichen Tendenzen, die in den Monologen zum packenden Ausdruck kommen, einerseits das Gebiet der Ethik völlig zu überdecken trachten, andererseits die Kunst, dies dem Gebiet der selbstschöpferischen Persönlichkeit und des Lebensstiles ganz und gar immanente Reich, preisgeben.

Dies von uns im Anschluß an Herder skizzierte Gebiet der selbstschöpferischen Persönlichkeit, der Tugend, der Glückseligkeit, des Lebensstiles (und in ihm die Kunst als monumentalisierende Gipfelgestaltung) ist von so eindringlicher Prägung der systematischen Eigenart, daß es schier unbegreiflich scheinen müßte, warum die philosophische Spekulation unserer Tage für es noch nicht den exakten Ort im systematischen Ganzen der Philosophie gefunden hat — wenn nicht Kant, dieser Systematiker unseres Kulturgeistes, diese Gesamtsystematik der Philo-

sophie trotz allem grundsätzlich verfehlt hätte. Hier liegt eine prinzipielle Grenze des kantischen Geistes; denn Herders „Ideen" standen in genügendem Zeitabstand zur Kritik der Urteilskraft, um auf das systematisch Bedeutsame dieser Probleme aufmerksam zu machen. Gleichwohl versagt die Ästhetik Kants vor diesen Problemen und damit grundsätzlich in der Systematik der Ästhetik selbst. Wir müssen die Ästhetik Kants in ihren bestimmenden Gedanken betrachten.

Kant scheidet aus dem ästhetischen Gebiet allen Zweck; Zwecke bestimmen den Willen und das Begehrungsvermögen. Ohne Zweck wird das Schöne gegenständlich, ist rein auf sich selbst gestellt. An kein „Interesse" gefesselt, eine reine Innerlichkeit, ist das schönheitsbewegte Gemüt. Keiner abstrakten Norm als Richterin unterwirft sich das schöne Gebilde, noch das Subjekt. Auf dem Grunde dieses Subjekts soll das Schöne seinen Bestand und seine Geltung haben. Bis dahin sind Herder und Kant gleichen Geistes. Beide kämpfen um die Autonomie des Gefühlsprinzips. Die Divergenz beginnt mit Kants Bestimmung des Geschmacks, des entscheidenden Systembegriffs des ersten der zwei Teile seiner Ästhetik.

Um zur Kennzeichnung dieses Begriffs zu gelangen, können wir an die Erörterungen anknüpfen, die Kants Idee der Glückseligkeit betrafen. Sie wurde ins bloße Naturgebiet abgedrängt; denn sie durfte den Willen nicht bestimmen. Sie wurde zum Ganzen eines Genießens; eines Genießens von auswendigen, für Inwendiges dienenden Sachen. Sie wurde zum Gesamtausdruck dafür, daß an den Erwerb und Besitz von Sachen ein bestimmter Gefühlsausschlag sich hängt.

Worauf wir in dieser Charakteristik jetzt achten wollen, ist, daß die Glückseligkeit als Gefühl: ein Anhängendes, ein bloßer Genuß ist. Das ist es, was diese Sphäre der Glückseligkeit, als des Wohlgefallens am Angenehmen, in Zusammenhang bringt mit dem kantischen Grundmotiv des Ästhetischen: dem Geschmack als dem Wohlgefallen am Schönen.

Auch der Geschmack ist restlos ein Ausschlag, eine Wirkung, eine Registrierung über ein Verhältnis zwischen nicht gefühlshaften Momenten: der Einbildungskraft, dem Verstande und der Vernunft; ein Anhängendes, Hinterherkommendes, ein Resumé, ein zum Dasein Veranlaßtes. Auch der Geschmack ist ein Genießen, ein zwar nicht fremdsachlich interessiertes, sondern auf Vorgänge des Bewußtseins selbst eingestelltes, darum „uninteressiertes" Genießen. Kant sah den ästhetischen Menschen nur vor dem schönen Gebilde stehen, auf das er „reagierte"; und selbst diese Reaktion faßte er auch nur so weit ins Auge, als es nötig war, eine Gegenständlichkeit als schöne — Gegenständlichkeit zu kennzeichnen. Der Geschmack bezeichnet die subjektiven Vorgänge, die von bestimmter Gegenständlichkeit ausgelöst werden und durch die sie als schöne Gegenständlichkeit erscheint.

Das ästhetische Gefühl wird nirgends im Sinne eines gestaltenden Gefühls zum methodischen Problem. Diese methodische Enge versagte es Kant, das Problem der selbstwertig selbstgestalteten Persönlichkeit und des Stiles (sei es als Lebensstil oder, in monumentaler Steigerung: als Kunststil) zu sehen. (Kant kannte das Wort Stil; denn er gebraucht es einmal.) Stil ist Äußerung eines Gefühls, sofern es kraft einer Dominante gestaltende, schöpferische Totalität ist.

So angesehen, führt die kantische Ästhetik lediglich an die Schwelle des Ästhetischen, dahin, wo die Welt des künstlerisch-persönlichen Erlebnisses erst beginnt, dem das Genießen des äußeren Schönheitsgebildes vielleicht gelegentlicher Anlaß wird, das aber methodisch allgemein davon gänzlich frei ist. Denn das ästhetische Erlebnis ist die Lebendigkeit des Gefühls als einer sich selbst gestaltenden Totalität, sei es als Stilkraft der eigenen Lebensführung, sei es in ihr die Steigerung zur Stilkraft der monumentalisierenden Kunst. Dies zentrale Problem der Ästhetik, das des Stils, wird also von Kants Ästhetik nicht befaßt, nicht einmal in Angriff genommen. Somit mußten die großen Kräfte der Herderschen Gedankenwelt von Kant ungebändigt bleiben und den, trotz allem Anschein, systemgestaltungsschwachen Händen der Nachzeit völlig entgleiten.

Gewiß kommt auch das schöpferische Moment in Kants Ästhetik zum Ausdruck, und zwar im zweiten Teil durch den Begriff des Genies. Und auch an dieser Stelle, wie kurz vorher bei der Erörterung der kantischen Bestimmungen des Geschmacks, gebietet uns eine geschichtlich rückblickende Orientierung, die außerordentliche Bedeutung seiner Formulierungen zu erkennen. Kants Geniebegriff befreite das Ästhetische von allem Gottschedismus zur autonomen Geltung; darin steht er in Kampfgenossenschaft mit Lessing und Herder.

Auch durch diesen Geniebegriff sollte das Kunstwerk vor einem Regelkanon bewahrt werden, aus dem es bewußt erarbeitet und rational gerechtfertigt werden könnte. Nicht ein verständig Bewußtes ist das Kunstschaffen, sondern ein rational Unzugängliches, ein Unsagbares; nicht ein Abgeleitetes, sondern ein Entspringen, nicht ein Vor- und Nachmachbares, sondern ein schlichtweg Gegebenes. Darum darf nicht Newton ein „Genie" sein, wohl aber Wieland, weil das Genie nicht um sich selbst Bescheid weiß, nicht nur ein Günstling der Natur ist, sondern schlechtweg selbst — Natur. Denn durch das Genie gibt die Natur der Kunst die Regel.

Diese Kennzeichnung des künstlerischen Schaffens konnte der ästhetischen Methodik genügen, solange man mit Kant geschichtlich orientiert war gegen Gottschedische Tendenzen. Sie kann nicht mehr genügen, wenn es gilt, aus dem Gesichtspunkt des Stils das Gefühl als schöpferische Totalität einer Persönlichkeit methodisch aufzurollen.

Auch im Geniebegriff, wie in seinen Geschmacksbestimmungen, bleibt Kant eng orientiert und an der Schwelle der Ästhetik stehen.

Herder begann dort, wo Lessing und auch Kant aufgehört hatten: beim Erlebnis, beim Gefühl als einer Gestaltungskraft, einem Urschöpferischen. Das mußte zwar aller regelbewußten Verständigkeit entzogen, aber durfte nicht in den methodischen Abgrund eines bloßen Naturvorganges fallen gelassen werden. Es durfte das Genie nicht zu einer Rätselhöhe übersteigert werden, wo das neue Erlebnis der Glückseligkeit aus der Urkraft der Persönlichkeitsgestaltung zur Grundtatsache jeglichen Menschentums durch Herder gemacht worden war. Somit erlangte der Begriff des Genies bei Kant nicht die Bedeutung, die er vermöge des schöpferischen Motivs, das für das Genie verlangt wurde, hätte gewinnen können. Es war zu eng und war methodisch unbearbeitbar, ein bloßes Naturfaktum; wohl geeignet, historisch eine Sicherung der Ästhetik gegenüber fremden Interessen und Ansprüchen zu schaffen, aber unfähig, das Gefühl als gestaltende Kraft des Menschentums, der Persönlichkeit methodisch in universaler Weise zu erleuchten.

Eine strikte Folge der Bestimmungen des Geschmacks und des Genies bei Kant ist die, daß seine Ästhetik in zwei Teile auseinanderfällt. Denn dadurch, daß das Genie vor einem stofflichen oder rationalen Regelkanon bewahrt blieb, wird es übersteigert und in eine Über- und Anderweltlichkeit fernabgestellt vom genießenden Gemüte, dem Geschmacke. Je mehr das Kunstschöne aus der unbewußten Unzugänglichkeit des Genies auftauchte, um so mehr mußte es zu einer Art des — Naturschönen werden, einem dem Gefühl schlechterdings irgendwie Gegebenen, an das sich eben dieser Ausschlag des Wohlgefallens hängt, den wir Geschmack nennen sollen. Der Geschmack blieb also als ein Genießen, als ein Ausschlagendes, Hinterherkommendes, als ein Anhängsel zutiefst getrennt vom Genie als einem ureigen gestaltenden Naturfaktum. Diese methodische Kluft geht durch Kants Ästhetik; in Herders Gedankenwelt vollzieht sich ein Aufstieg des in Glückseligkeit sich selbst gestaltenden Erlebens vom Lebensstil des einfach einzelnen Menschen oder Volkstumes lückenlos hinauf bis hin zum Träger und monumentalisierenden Offenbarer der gefühlsvereinten Nation, der gefühlsvereinten Zeit, das heißt zum Kunststil des Genies.

Auch aus dem Gesichtspunkt der Idee der Persönlichkeit zeigt sich die Enge der kantischen Ästhetik gegenüber der Weite der Problemforderungen, soweit sie schon in Herders „Ideen“ zum Ausdruck gekommen war. Der Begriff der Persönlichkeit, der unvergleichbaren Einzelwertigkeit des Lebens, wird nicht nur nicht zur methodischen Mitte, sondern gelangt in gar kein methodisches Interesse. Die Subjektivität des Geschmacks wird grundsätzlich, auf dem Wege des Gemeinsinns, zu einer Tatsache, mit der einstimmig zu sein jedermann angesonnen werden kann. Und das Genie wird in der Richtung auf

die Regel gesehen, die der Kunst aus ihm entspringt. Das ist die klar heraustretende Gedankenrichtung, die an dem Wesentlichen des Herderschen Erlebnisses vorbeisieht. Aus Herder sprach das principium individuationis, das wirksam wird in der glückseligen Einheit von gestaltendem Gefühl und gestaltetem Leben, in der Einheit der Tugend, des Stils, der Persönlichkeit. Die Vielartigkeit und unendliche Variation alles Daseins, das jeder Einzelne in sich selbst, wie in der Gestalt seines Körpers, so auch in den Anlagen seiner Seele, das Ebenmaß trägt, zu welchem er gebildet ist und sich selbst bilden soll — das war das Bedeutsame, das durch Herder zum genialen Ausdruck kam und danach verlangte, von nun an die Ästhetik konstruktiv zu beherrschen.

Hierfür bot die Ästhetik Kants keinen Raum. Ehe sie begonnen, hatte sie sich selbst für diese Probleme verschlossen, weil sie die Idee der Glückseligkeit ins Bereich der Natur abdrängte. Die Idee der Glückseligkeit ist als Gefühlswert unersetzlicher Geltung mit Leben und Dasein des Menschen verbunden. Sie konnte und mußte daher aus dem Gebiete des Ethischen wohl herausgehoben werden, damit für sie und für den sittlichen Willen die je eigene Reinheit ihrer Bedeutung erlangt werde; aber sie durfte nicht als Unwert preisgegeben werden, um allein den sittlichen Willen zu klären und zu sichern. Denn das dem ethischen Gebiete systematisch sich überordnende Gebiet des Ästhetischen bedurfte der Idee der Glückseligkeit. Darum empfand das ästhetische Gemüt diese Preisgabe der Glückseligkeit als eine ihr selbst geschehende Verstümmelung durch ethische Gewaltsamkeit und gelangte in Kampfstellung gegen das Gebiet des Willens.

So angesehen, wird uns der Begriff der Glückseligkeit zum Schlüssel der Einsicht in die Gründe für das systematische Wirrwar nach Kant, das, aus der Gegnerschaft zu seinem ethischen „Rigorismus“ entsprungen, zur Exaltation des ästhetischen Bewußtseins von Herder bis hin zur Romantik führte. Zugleich aber ist daraus die Einsicht dafür gewonnen, wie eine Systematik des Geistes endlich zur Beruhigung aller der Probleme führen kann, die von der Idee der Glückseligkeit durchflossen sind.

Wie Kant mit seinem logischen Werke als einer Kritik der Naturwissenschaften begann, wie er in seinen Ethiken eine Kritik der Gemeinschaftswissenschaften anbahnte, so möchte die Ästhetik als eine Kritik der Stilwissenschaften aufzubauen sein.

Von den Ursprüngen unseres Willens zur Gemeinschaft

Von Friedrich Sieber.



Die Gemeinschaft wird zum Problem, wenn die Gemeinschaftsform zersprungen ist. Das weite Ausmaß, das heute die Geister um dieses Problem bewegt, gibt uns einen Maßstab für die Vollständigkeit des Zerfalls der Gemeinschaftsformen. Heute scheint unter den Trümmern des zerborstenen Bergmassivs ein neuer Gemeinschaftswille entspringen zu wollen. Er bildet das Strombett der Hoffenden, das sich in die Zukunft wühlt. Dieser Gemeinschaftswille sickert aus Quellgründen, die in Lage, Bodenschichtung, Fülle und Art des Wassers unterscheidbar sind. Wie Rinnsale aus Tümpeln und Teichen tröpfeln, klare Bäche lichtstiebend über Hänge springen, so ist auch das Gemeinschaftswollen mannigfachen Ursprungs. Ob sich das wirre Willensadernetz, das noch nicht dem zwingenden Gesetz der Schwere folgt, in einem Bette zu vereinigen mag, um in Machtfülle einer Mündung entgegenzubrausen?

Das Gemeinschaftswollen weiter Kreise beruht auf metaphysischen Anschauungen. Gewisse Teile der Jugendbewegung gehören hierher. Gemeinschaft ist hier ein metaphysischer Begriff geworden. Mitunter verdichtet sich der Begriff zur transzendenten Wesenheit: Es gibt ein geheimnisvolles Etwas, wirksam wie ein verborgener Magnet, das hinter und über der Summe der Einzelnen steht. Das sind ähnliche Gedankenschwingungen und Gefühlserregungen wie an manchen Stellen des Contrat social. Denn nicht immer ist für Rousseau die volonté générale die Summe der Einzelwillen. Das vierte Buch fordert die Steigerung des Gemeinschaftswillens, der sentiments de sociabilité, ins Religiöse. Die Forderung hat heute in den gekennzeichneten Kreisen Erfüllung gefunden. Ausgeprägt religiöse Stimmungen tragen den Gemeinschaftswillen. Die Versammlungen so abgestimmter Zirkel beherrscht feierliche Hingabe an das große Gefühl. Der Sektengeist, der so leicht aus religiösem Erleben hervorbricht, ist zum mindesten in Andeutungen vorhanden. Das Kommen der Gemeinschaft wird als Gnade betrachtet. Das Reich der Gemeinschaft trägt stille, große Züge wie das Reich Gottes auf Erden.

Auch außerhalb der Kreise so frommer und hingebungersehnender Naturen trägt das Reich der Gemeinschaft merkwürdig ausgeglichene Züge. Eine große Gebärde belebt die Menschen, eine tiefe Musik und ein einiger Rhytmus klingt aus allem menschlichen Tun. Der Schöpfer dieses Gemeinschaftsbildes, das melodiegewiegt in sanfter Glut leuchtet, ist Novalis. Vor ihm steht das Mittelalter wie ein mild schimmerndes Heiligenbild. Die wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Bestrebungen seiner Zeit erkennt er als Zeichen der Wiederkunft eines

so heiteren, glänzenden Reiches. Dieses abgetönte Gemeinschaftsbild ist bei Novalis wesentlich ein Erzeugnis seines rein- und hochgelagerten Menschentums.

Aus einem dunkleren Säftewirbel scheint mir das verwandte Bild der heutigen Gemeinschaftschauenden hervorzubrechen. Es scheint mir in wichtigen Teilen das Ergebnis eines zermalmenden Bildungserlebnisses zu sein. Die Schule übermittelt heute nur noch einen Bruchteil der „Bildung“. Die von der Erziehungswissenschaft gering geachteten Nebenerzieher, Haus und rasende Umwelt, sind längst auch für unsere Jugend die Haupterzieher geworden. Aber auch nur eine oberflächliche und scheinbare Bewältigung dieser Erziehungsrohstoffe fordert heute vom jungen Menschen außerordentliche persönliche Energien und eine ausgeprägte Wesensform. Die sind und waren immer selten, trotz des kraftvollen Geredes gewisser Männergruppen, die erdenfest ihr akademisches Bier tranken und mutig „die anderen Sachen schmissen“. Der chaotische Wirbel der Werte ist heute für jeden geistig fühlsamen Menschen das erschütterndste Erlebnis. In diesem Werteleben schwankt auch das Ich, wenn es wurzelhaft in Wertgebieten verwuchert ist, nicht in genügsamer Selbstbeschränkung auf eigner dürftiger Grasnarbe sitzen blieb. Das Ich, der archimedische Punkt des Alls, ist zum Kiesel geworden im Strudel. Das Erlebnis der persönlichen Unzulänglichkeit der Wertewelt gegenüber gebiert den Gemeinschaftswillen. Der schwankende Steg des Ich soll zur weiten Fläche der Gemeinschaft als sicheren Trägerin der Werte erweitert werden. Eine werttragende Gemeinschaft besitzt Kultur. Gemeinschaftswille wird zum Kulturwillen.

Wir gestehen zu, daß der so entsprungene Kulturwille als Schwächeerscheinung gedeutet werden kann. Aber diese Schwäche ist eine Folge außerordentlicher Anforderungen, die das Maß der menschlichen Psyche überschreiten. Trotzdem ist dieser Gemeinschaftswille sachlich seinem Ursprunge nach mit gewissen mystischen, theosophischen und anthroposophischen Geistesbewegungen zusammenzustellen, die durch entfesseltes Gefühl vom Ich erlösen und in große Zusammenhänge tragen. Gewisse weibliche Naturen der geschilderten Gemeinschaftsgläubigen zeigen tatsächlich eine der mystischen verwandte Seelenhaltung; sie springen wie durch einen letzten Ausweg aus unerträglichen Spannungen in ihren Glauben hinein, unterdrücken jeden Skeptizismus in immer wieder aufflammendem Rausche. Gerade diese Naturen werden in ihrem Enthusiasmus oft durch ein seltsam inhaltloses Wollen getrieben. Sie haben den Willen, von einer Form erfüllt zu sein, aber die leibschaffende Seele schwärmt spielerisch, ihr fehlt die Kraft der ründenden Hand. Beachtenswertere Produktivität entfalten dagegen diejenigen, die wie Novalis aus dem Mittelalter das Bild einer Gemeinschaft formen. Ob das deutsche Mittelalter tatsächlich eine Kulturgemeinschaft bildete, ist für uns nicht von entscheidender Bedeutung. Ein hervorragender Forscher versichert

uns: Das Mittelalter hat zwei Sprachen, also auch zwei Kulturen. Eine volkhafte, einheitliche, naive künstlerische Kultur hat das deutsche Mittelalter nicht geschaffen (Konrad Burdach: Deutsche Renaissance). Trotzdem hat eine jüngere Forschergeneration das Recht, die vorhandenen Daten in ihrem Sinne zu deuten. Alle echte Vergangenheiterfassung ist Gestaltung auf der Grundlage vollendeter Stoffbeherrschung. In jeder Gestaltung verdichtet sich das Lebensgefühl des Schaffenden. Auch die objektive Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ist nicht überzeitlich. Nehmen wir gelassen den Vorwurf der Subjektivität von nachfolgenden Geschlechtern hin, die im ruhigen Genuß ein sicheres Dasein verströmen. Umzuckt von flammenden Lebensnöten ist gestaltende Schau der Vergangenheit ein würdiger Dienst am Leben, Ausgestaltung eines Gemeinschaftsbildes innerhalb der deutschen Vergangenheit ist für unsern Zeitpunkt ein fruchtbares Tun.

Ein letzter großer Versuch, Vergangenes sinndeutend zu erfassen, ist der Neuhumanismus. Er entdeckte im Griechentum die exemplarische Darstellung der Idee des Menschen. Gerade an dieser letzten großen historischen Entdeckung ist es reizvoll zu beobachten, wie ein in der Vergangenheit ruhendes Bild gestaltend eingreift in Gegenwart und Zukunft. Das aus der Vergangenheit Geformte hat den Willen, sich in Gegenwart und Zukunft zu verleiblichen. Ähnlicher Wille zur Form wird darum ausgehen von dem neuerfaßten Bilde des deutschen Mittelalters. Darin wird sich aber auch im wesentlichen seine Wirkung erschöpfen. Es wird nicht in sich tragen die Schöpferkraft, die zerstürzenden Blöcke der Leiber und Seelen zu einer machtvollen Wölbung zusammenzutürmen. Trotz des vorhandenen Gemeinschaftswillens ist unsre Lage verzweifelter denn je.

Da verlangt die Frage Beantwortung: Kann das Vorhandensein des Willens zur Gemeinschaft als einer Kulturträgerin die Entwicklung zum ersehnten Ziele überhaupt fördern? Ist Kulturgemeinschaft nicht vielmehr das Endergebnis eines organischen Wachstums, das früchteschwer eine Entwicklung krönt? Die beiden Fragen reißen in ihrer Nebeneinanderstellung einen verschränkten Tatbestand auseinander. Das organische Wachstum der Lebensform-Gemeinschaft gewinnt in fühlsamen Seelen Bewußtsein als gleichstrebiger Wille. Die historische Erfahrung bestätigt unsere Anschauung. Denken wir an die Entwicklung zur Renaissance. Die lebendigen Kräfte drängten im stetigen Wachstum zum Neuen hin, das als vita nuova bewußt gewollt wurde. Das Kulturgebiet, auf dem der Wille zum Neuen zuerst wach wurde, war das der Religion. Das ist nicht verwunderlich. Stand doch die Religion als Zentralgestirn im mittelalterlichen Kosmos. In kurzer Folge formten sich auf den übrigen Kulturgebieten gleichstrebige Willenskräfte. Das in einem allgemeinen Lebensgefühl erfaßte Ziel der vita nuova löste sich auf dem Wege zur Verwirklichung in unzählige Teilvorgänge auf.

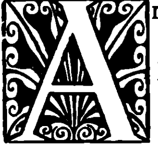
Das Kulturgebiet, dessen Stellung heute mit derjenigen der Religion im Mittelalter verglichen werden kann, ist das der Wirtschaft. Hier liegen heute unsere Hauptenergien. Hier führen heute die Probleme die schärfsten Konsequenzen und drängen zur Lösung der Krisis. Im Gebiet der Wirtschaft liegt für uns der Brennpunkt, dessen Feuer die mittelpunktgelösten Massen entzünden und zum neuen Ringe zusammenschweißen muß. Wir wollen im Rahmen dieser Betrachtung keine Wirtschaftstheorie treiben, verzichten darum auf eine Betrachtung der Möglichkeiten der Wirtschaftsentwicklung. Das Entscheidende besteht für uns darin, daß diese Entwicklung aus dem Menscheninnern hervorgetrieben werden muß, daß das Geflecht der Wirtschaft sich zum sichtbaren Ausdruck gemeinschaft- und kulturwollender Seele gestaltet. Hier unterscheiden wir uns scharf von der Theorie des Sozialismus, die von außen nach innen zu wirken sucht, gemäß der tiefeingewurzelten Volksanschauung, daß Kleider Leute machen. Wir dagegen glauben nicht daran, daß die äußere Annahme einer Gebärde die Seele umgestaltet, wir kennen den Schauspieler der Konvention.

Die Wirtschaft ist infolge der Verdinglichung ihrer Inhalte ein besonders festgefügtes, schwer zu erschütterndes Gebilde. So kommt es, daß unaufhaltsam vorwärtsstürmende Geister auf Kulturgebieten, deren Stoffe leichter beweglich sind, Vorformen der künftigen Kulturgemeinschaft ausprägen, sei es in Dichtung, bildender Kunst, poltischer Utopie. In der Zähigkeit der Wirtschaftsmassen ist es auch begründet, daß Jugend und Mannestum sich zu freien Bünden zusammenschließt, in denen versucht wird, das Leben im Sinne einer Kulturgemeinschaft zu führen. Der wesentliche Mangel aller dieser Vorformungen wahrhaft umschließender Kulturgemeinschaft besteht mir in ihrer unbelasteten Leichte, ihrer fast kindhaften Vereinfachung der Verhältnisse. Man merkt es diesen Gebilden an, daß sie ungeheure, gefahrenschwangere Stoffmassen ungestaltet ausschieden. Sie schweben wie eine lichtvolle, rein harmonisierte Melodie. Aber eine tief umschließende Kulturgemeinschaft kann nur aus einem machtvollen naturalistischen Strudel geboren werden. Alle Abgründe des Menschen müssen aufbrechen, seine Gipfel hochwuchten, Landschaft, Sonne, Sturm und Tiere mitschwingen im Wirbel. Alle Schicksalsschläge, die unser Volk bis heute trafen und treffen, gleichen in ihrer Wirkung nur dem Pochen einer Faust an ein hohles Gehäuse. Der schwache Hilfsbegriff der Notgemeinschaft und seine klägliche, schamvolle Erfüllung (Sammlungen zur Tanzmusik und im Weinlokal!) zeigen das zur Genüge. Wir alle gehen noch mit klingenden Worten der großen Entscheidung aus dem Wege, die uns umdroht: Wann wird jeder von uns mit stahlharter Faust zielbewußt und rücksichtslos gegen sich seine Nähe, die allernächste Nähe, im Sinne kulturtragender Volksgemeinschaft zwingend gestalten?

Kulturgemeinschaft ist uns kein Reich der Gnade, dem wir uns hingeben im seligen Gefühlsschwange, bedeutet uns keine breitglänzende Ebene, zu der wir gehetzt fliehen aus unerträglichen Wertspannungen, sie ist uns Ausgeburt des Kindes, das wir schwanger in uns tragen, ist Steigerung und Erweiterung der Möglichkeit Mensch. Nur gebärende Menschen und Zeitalter verflechten sich in die Melodie der Jahrtausende. Wille zur Kulturgemeinschaft ist uns Wille zur Selbstüberwindung.

Das aristokratische und das demokratische Prinzip[1])

Von Johannes M. Verweyen, Professor an der Universität Bonn.



ristokratie und Demokratie, beide in weitester Wortbedeutung verstanden, beruhen auf zwei an sich gleich berechtigten Prinzipien und Wesensarten, deren beiderseitige unzulängliche Erscheinungsformen innerhalb des ganzen Gesellschaftslebens gewisse Spannungen erzeugen. Auch hier ist die Gleichgewichtslage erst gewährleistet durch die von der Kunst der Synthese zu vollziehende Versöhnung der relativ berechtigten Ansprüche beider, durch wechselseitige Befreiung von den Schlacken möglicher Entartung, durch die Abkehr des Blicks von zufälligen Begleiterscheinungen und seine Hinwendung zu dem Wesenhaften.

Aristokratische Lebens- und Gemeinschaftsform vertritt das Recht der Vornehmheit gegen alles Unkultivierte mit seinen geräuschvollen Aufdringlichkeiten und unruhigen, oft bis zur Wildheit gesteigerten Gebärden. Auch da, wo sie das Volk liebt, wendet sie sich ab von dem Plebs. Im ganzen Umkreise des sozialen Daseins bekennt sie sich zu dem Rechte der „Berufenen", dem Rechte des in erhöhter Leistung gründenden Vorranges gegenüber Nivellierungssucht und Distanzlosigkeit, dem Rechte des Edlen und Hochgearteten gegenüber dem Gemeinen und Entarteten. Mag immerhin solche Aristokratie nicht erlernbar sein, sondern „im Blute stecken", so haftet sie doch nicht an Kasten und Ständen und ist erhaben über jenen Dünkel, der alle von Natur unaristokratischen Emporkömmlinge („Parvenüs") am ehesten befällt.

Aristokratische Art weiß um die Gefahr aller „Höhergestellten", Leiter und Führer, ohne einen gewissen Abstand („Distanz") von der „Menge", die soziologisch notwendige Autorität, einzubüßen. Untergebene wie Seinesgleichen behandeln, heißt gegen die Idee der Rangordnung verstoßen und darum die Stellung des Befehlenden oder zu gewissen An-

---

[1]) Ein Abschnitt aus einem soeben bei E. Reinhardt-München erschienenen Buche „Der soziale Mensch und seine Grundfragen".

sprüchen Berechtigten bald oder allmählich erschüttern. Bedientenhaftigkeit, „servile“ Art, gegenüber einem zum Dienen Bestimmten läuft Gefahr, in diesem ein Herrenbewußtsein wachzurufen und dadurch eine ungesunde Umkehr der Ordnung zu bewirken; gegenüber einem Herrschenden geäußert, vermag sie dessen Ansprüche bis zur Tyrannei und Brutalität zu steigern.

In einem sozialen Gebilde wie dem alten preußisch-deutschen Heereswesen ließ sich dieses Gesetz eines gewissen soziologischen, die Form der Über- und Unterordnung betreffenden Gleichgewichtes besonders deutlich verfolgen. Kriechende Untergebene ohne gesundes, mit der Rolle des Dienens an sich verträgliches Rückgrat waren gerade für herrische und schroffe Vorgesetzte ein willkommener Spielball ihrer Launen und nach Vergewaltigung trachtenden Instinkte. Anderseits verletzen allzu nachgiebige und zu geringes Selbstbewußtsein verratende Vorgesetzte den Stolz der Dienenden, nur einem solchen Dienste zu leisten und Ergebenheit zu erweisen, der kraft seiner Würde und Haltung einen solchen Anspruch zu rechtfertigen imstande ist.

Eine gewisse Form der Zurückhaltung („Reserviertheit“) von oben erweist sich als die Voraussetzung für eine Annäherung von unten. Nur in der gesellschaftlichen Ebene völlig Gleichartiger pflegt ein völlig „ungezwungener“ sozialer Verkehr ohne Bedrohung des äußeren oder inneren Gleichgewichtes zu verlaufen. Aber von der Rolle der Befehlenden, sowie überhaupt aller, die mit irgendwelchen sozialen Ansprüchen aufzutreten an irgend einer Stelle berechtigt sind, ist ein gewisses „Herrentum“ unabtrennbar, das gleichwohl nicht notwendig die überspannte Form allzu forschen und „schneidigen“ Auftretens anzunehmen braucht.

Das demokratische Formprinzip seinerseits verwirft den Zufallsrang in jeder Gestalt, wendet sich gegen Schein(„Pseudo“-)Aristokratie des Geldes, Besitzes oder äußerer Macht. Ohne den Wert edler Formgebung eines sicheren und gewandten Auftretens gering zu schätzen, bestimmt es den geborenen, wurzelechten Aristokraten nicht nur oder vorwiegend nach dem Stile überlieferter Etiketten, sondern weit mehr nach der Vornehmheit des inneren Menschen. Solche Vorzüge können im Arbeiter und Diener vollendeter angetroffen werden, als im Unternehmer und Herren. Demokrat sein heißt, von hier aus gesehen, einen Blick haben für Menschenwert und natürliches, leiblich-seelisches Formniveau, ohne der Suggestion klangvoller Namen und Titel, dem „Nimbus“ irgendwelcher Art zu erliegen, der das natürliche Rangverhältnis leicht verwirrt. Demokratie ist nicht gleichbedeutend mit der Billigung formloser Ausgelassenheiten und roher Wesensäußerungen entarteter („plebejischer“) Volksschichten. Aber selbst diesen gegenüber bewahrt eine demokratische Grundhaltung ein gütiges Verständnis und gemahnt alle mit liebloser Kälte urteilenden „Oberen“ an ihre eigenen Unzuläng-

lichkeiten, durch welche die von ihnen gescholtenen Taten der „Unteren“ vielleicht direkt oder indirekt heraufbeschworen wurden.

Auch wer in Gesinnung und Tat sich als Volksfreund weiß, vernimmt beim Worte Demokratie gewisse Nebengeräusche, die ihn zur Zurückhaltung bewegen können. Bloße Übereinstimmung im äußeren Ziele stiftet noch keine innere Wesensgemeinschaft. Dasselbe Ziel, dieselbe Form kann aus verschiedenen Beweggründen befürwortet und befolgt werden, darum auf einen ganz verschiedenen Menschentypus, ein völlig andersartiges „Wesen“ hindeuten. Warum und wozu? lautet die entscheidende Frage auch hier. Demokratie aus Machtgier — um die bisher unterdrückten Klassen die Rolle der bisherigen Machthaber spielen zu lassen, die Diktatur von oben mit einer solchen von unten zu vertauschen — wäre nichts anderes als eine von ihr selbst befehdete Autokratie mit verändertem Vorzeichen, eine absolutistische Form mit neuem, besserem oder schlechterem Inhalt. Eine Demokratie aus Geldgier, aus Verlangen nach bloßer Aufbesserung der äußeren gesellschaftlichen Lebenslage zum Zwecke erhöhten ungeistigen Lebensgenusses wäre der Wesensform nach nicht verschieden von der befehdeten kapitalistischen Geldaristokratie mit ihrer Richtung auf die äußeren Güter des Daseins, auf bloße Zivilisation, nicht Kultur. Erst eine im Namen des allseitig gesteigerten Menschentums geforderte Demokratie, strebend nach einem neuen Adelsgeschlecht organisch, seelisch-leiblich Wohlgeratener würde den berechtigten Kern des aristokratischen Prinzips der Gesellschaftsordnung in sich aufnehmen und einer höheren Entwickelungsstufe, einer Sozial-Aristokratie der Zukunft den Weg bahnen.

Das sozial-aristokratische Prinzip der Gesellschaftsformung verlangt in dem ganzen Umkreise des sozialen Daseins die Berufung der „Tüchtigen“ auf leitende, bevorzugte Stellen, den Vorrang (Primat) der Sachverständigen und Leistungsfähigen auf allen Gebieten, eine Gliederung der ganzen Gesellschaft nicht nach zufälliger Zugehörigkeit zu Kasten, Ständen und „Kliquen“, sondern nach organischer, persönlicher Rangordnung. So gesehen, ist alle recht oder geistig verstandene Sozialdemokratie rechtverstandene Sozialaristokratie. Diese dringt auf Beseitigung aller gesellschaftlichen Situationsvorteile, welche die Gleichung zwischen natürlicher seelisch-leiblicher und sozialer Rangordnung verhindern. Sie verwirft jeden Zufallsrang, mag er gründen in ererbter Vermögenslage, in Konnektion oder Protektion. Ohne die Rangordnung als solche aufzuheben, möchte sie alle Über- und Unterordnung zu einem Ausdruck der Befähigung machen und keine anderen autoritativen Grade anerkennen als die, welche in Vertrauen und Leistung ihren Rechtstitel finden. Darum verwirft sie alle Sondervorrechte (Privilegien) von Klassen und verlangt die höchstmögliche Annäherung zwischen Leistung und sozialem Vorteil als die einzig sinnvolle Verwirklichung der Idee sozialer

Gerechtigkeit, welche ein größeres Maß von Rechten an einen höheren Grad von Pflichten und Leistungen knüpft.

Indem es die durch künstliche Machtverhältnisse geschaffene Rangordnung verwirft, will das sozial-aristokratische Prinzip den ohne persönliches Verdienst oder vorwiegend durch ererbten Besitz gleichsam als Treibhausgewächs sozial mächtig Werdenden verdrängen und an seine Stelle den von Natur kraft des „Rechtes, das mit ihm geboren“ zur Macht Berufenen setzen. Auf allen Gebieten durchgeführt, ergäbe dies eine Neuformung der menschlichen Gesellschaft im Sinne der Gleichheit von natürlicher und sozialer Rangordnung, ein Freilegen aller Kräfte, die unter dem Druck schein-(pseudo)aristokratischer Machtfaktoren brach liegen oder vergeudet werden.

Zu den Gegnern solcher Neuformung des Gesellschaftskörpers zählen begreiflicherweise alle, welche durch sie ihre ererbten Kasten- und Machtvorrechte wanken fühlen, alle Hüter einer „alten Ordnung“. Von allem Interesse an der Wahrung eigener angestammter Rechte abgesehen, macht eine auf verschiedener Wesensart beruhende (strukturelle) Abneigung die alte Aristokratie zur Befehdung der Demokratie geneigt, aus Besorgnis vor deren Entartung. Etwa mit der Begründung: die einmal geweckte „Begehrlichkeit der Masse“ werde keine Grenzen kennen. Eine allgemeine Respektlosigkeit werde sich gegen geschichtliche Einrichtungen, gegen fromme und geheiligte Überlieferungen kehren, ein Taumel der Freiheit alle Autorität zerstören, alle „festen“ Formen sprengen. Das Schwinden der Zucht und Ehrfurcht gefährde den ganzen Bau der menschlichen Gesellschaft, die besser gedeihe bei frommen, fleißigen Gesellen, die in einem nach ihrem geistlichen Vater Kolping benannten Vereinshause ein- und ausgehen, als bei freiheitstrunkenen, aber nicht zur Freiheit berufenen Demokraten. („Gegen Demokraten helfen nur Soldaten“, lautet ein altes Wort absolutistischer Aristokraten.)

In jedem Falle verlangen Aristokratie und Demokratie ein besonderes Augenmaß für die Mängel und möglichen Auswüchse ihrer Erscheinungsformen. Auch sie deuten auf zwei Pole des gesellschaftlichen Lebens, die wie Individuum und Gemeinschaft sich gegenseitig suchen und nach einem Ausgleich in höherer Einheit verlangen. (Wie die Auslese der Besten in allen Schichten der Gesellschaft möglich und dadurch die Begründung einer auf dem Adel natürlichen Ranges aufgebauter Aristokratie möglich werden konnte, hat F. Nienkamp in dem soziologisch fesselnden Roman „Fürsten ohne Krone“ geschildert.)

Die Gesellschaft als sozialer Organismus bedarf, wie jedes lebendige Gebilde, der Gliederung (Struktur), der Über- und Unterordnung oder besser: der Einordnung aller Teile in den Zusammenhang des Ganzen. Aber sie bietet ein verschiedenes Bild der „Ordnung“, je nachdem die sie herstellenden Prinzipien auf zufälliger und äußerlicher Macht oder persönlicher Leistung und Wertigkeit beruhen. Mag in gewissem

Sinne das Wort zutreffen: „Mensch sein und Kapital bilden ist gleichbedeutend“ (E. Horneffer), so deutet es doch auf ganz verschiedene Formen der Gesellschaftsordnung, je nachdem die Bildung des Kapitals auf Grund eines ererbten Machtvorsprungs Weniger oder des gleichen sozialen Ausgangspunktes („Startes“) Aller erfolgt. Die Ungleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer natürlichen Begabung und Neigung ist eine gegebene Tatsache, mit der jede Gesellschaftsordnung rechnen muß. Aber sie bietet einen Ausgangspunkt verschiedener Konstruktionsformen der Gesellschaft, je nachdem sie ihren reinen oder getrübten Ausdruck in der Lagerung der Teile des sozialen Körpers findet.

Brechung des sozialen Zufalls bedeutet im allgemeinen soziologischen Sinne der Gesellschaft die Herstellung des gleichen Startes, die Beseitigung ererbter, namentlich wirtschaftlicher, Situationsvorsprünge, welche in bisheriger Gesellschaftsordnung den weniger von solchen Zufällen Begünstigten, selbst bei höchster persönlicher Begabung, zum Zurückbleiben verurteilte und ihm die Palme des ihm kraft natürlicher Begabung möglichen und zustehenden Sieges vorenthielt. Die Redensart, das wirkliche Talent breche sich immer Bahn, verkennt die Notwendigkeit der Ausbildung auch für das größte angeborene Talent sowie die Abhängigkeit solcher Ausbildung von bestimmten wirtschaftlichen Gütern. Freie Berufswahl ist entgegen der auf völligem Mißverständnis beruhenden Meinung eines Nationalökonomen unserer Tage (K. Diehl) in einer sozialistischen Gesellschaft nicht nur nicht unmöglich, sondern gerade in ihr allein möglich. Denn gerade in bisheriger kapitalistischer Gesellschaftsordnung war die Wahl des Berufes in entscheidender Weise von äußeren und persönlichen Vermögensfaktoren abhängig. Keiner, der ohne die Gunst solcher Faktoren mittlere, höhere oder gar höchste Schulen der Kunst und Wissenschaft zu besuchen in der Lage war! Es sei denn, daß ihm in Gestalt von Stipendien die Rolle einer die sonstige Regel bestätigenden Ausnahme zufiel.

Die bei jeder Form der Gesellschaftsordnung unvermeidliche Gliederung ergibt die Verschiedenheit von oberen leitenden und unteren geleiteten Schichten, von Führer und Volk, zugleich die Verschiedenheit bestimmter Stände. Der sozialistische Klassenkampf, wenn er sich selbst recht begreift, ist nicht gleichbedeutend mit Standeskampf oder gar mit Beseitigung der Stände. Oder sollte es irgendeine künftige Gesellschaftsordnung ertragen, daß man dem Schmied die Heilung der Kranken mit feurigen Eisen anvertraut, dem Barbier die Operationen oder dem Schneider das Zusammennähen der zerrissenen Häute? Soll der gelernte Handarbeiter Aufgaben ausführen, die den gelernten Kopfarbeiter als Sachverständigen erfordern, oder umgekehrt? Die Aristokratie der Sachverständigen in allen Ständen kann keine Gesellschaftsordnung ohne Nichtgefährdung ihrer eigenen Selbsterhaltung beseitigen. Auf dem dienenden Ineinandergreifen aller Berufe und Stände beruht das Wohl und Ge-

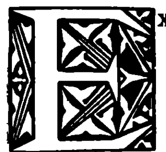
deihen jeder Gesellschaft und ist dabei um so eher gewährleistet, je mehr die Wahl des Berufes von den Zufälligkeiten äußeren Vermögens unabhängig zu einem Ausdruck ureigener Selbstbestimmung und Neigung wird. Die Häufung (Akkumulation) der aus solchen Quellpunkten fließenden seelischen wie leiblichen Energien, der Fortfall aller künstlichen Schranken der Berufswahl liegt im Interesse der menschlichen Gesellschaft kleinen wie großen, größeren und größten Umfanges.

Solche formale Gleichheit des Ausgangspunktes bei dem Wettlauf in der sozialen Rennbahn des menschlichen Daseins schließt die natürliche Verschiedenheit der Begabung ebensowenig aus wie die aus ihr sich ergebende Verschiedenheit der Leistung. Die Zuordnung der Leistung zur gesellschaftlichen Anerkennung in Gestalt irgendeines Lohnes bietet ein besonderes soziologisches Problem. Mechanische Gleichheit („Gleichmacherei“) wäre ein Verstoß gegen die Naturtatsache der Verschiedenheit der Leistung. Sie ließe sich sozialethisch höchstens unter der Voraussetzung rechtfertigen, daß die gleiche Anspannung der von Natur verschiedenen Kräfte in allen Gliedern der Gesellschaft Selbstverständlichkeit wäre. Aber ohne die Erfüllung solcher Voraussetzung würde sie den Trägen und Fleißigen, den Könner und Stümper, den Gewissenhaften und Pfuscher derselben gesellschaftlichen Anerkennung für wert erachten und dadurch offensichtlich gegen das Prinzip sozialer Gerechtigkeit verstoßen, im Sinne des Wahlspruches: „Jedem das Seinige“, das seiner Leistungsfähigkeit Gemäße. Sie verlangt folglich eine organische Abstufung, welche den gesellschaftlichen Rang zu einem möglichst unverfälschten Ausdruck naturgegebener Wertunterschiede werden läßt.

Goethe oder Buddha?

Zur Weltanschauungskrise unserer Zeit.

Von Dr. S. Mette.

x oriente lux — kommt uns wirklich aus dem Osten das Heil? Viele meinen es, sehen auf Rußland und denken dabei vor allem an das Politische. Andere aber schauen weiter, fern bis an den Indus und den Himalaja: Aus der Weltverneinung und dem Nirvana des Buddhismus scheint ihnen allein noch die Rettung dieser mechanisierten, in den Giftgasen des Hasses, des Neides und der Gewinnsucht nahezu erstickten europäischen Welt kommen zu können. Schon Schopenhauer nannte den Buddhismus die vornehmste Religion auf Erden, älter und wahrer als das Christentum; die buddhistischen Anklänge in Wagners Tristan sind bekannt, und der Norweger Strindberg steht in seinem „Nach Damaskus“ der Welt Buddhas sehr nahe. Die meisten anthroposophischen Gesellschaften, R. Steiner, der Darmstädter Graf Keyserling in seiner „Schule der Weisheit“, sie alle knüpfen irgendwie an indischen religiösen Ideen an.

Auch Eduard Saenger[1]) lebt ganz in dieser Welt und mit der Geste des Propheten verkündigt er sie: „Ich lehre euch nicht die Güter des Lebens umteilen, sondern sie entwerten; oder: „Ich wende mich an die Armut. Nicht an die Armut, die um Gnadenlohn verzichtet, sondern die, welche wegwirft: Alles um alles. —“

„Weg und Wesen“ — „Nichts und Alles“ — zwei ganz dünne Bändchen nur, dennoch nicht leicht; oft geradezu wie in Formeln zusammengepreßt, gibt Saenger, was er mit hellem Dichterauge von des Lebens Tiefen und Untiefen erschaut hat. Das ist nicht wenig, und es streift die Sterne und scheut die Abgründe nicht. Merkwürdig, wie sonderbar widerspruchsvoll der Gesamteindruck erscheint: ein echter Lyriker, zarten Empfindens, begabt mit nicht gewöhnlicher Bildkraft der Sprache und Stimmungsgewalt, dem dennoch in seinem Gedichtbande „Weg und Wesen“ warme Gefühlstöne, die mit suggestiver Macht mitreißen, nur selten quellen. Dagegen nehmen schon die ersten Zeilen von „Nichts und Alles“ gefangen, auch da, wo die dichterisch lebendige Prosa dieses Bekenntnisbuches im Leser heftigsten Widerspruch aufbegehren macht. Liegt das vielleicht an dem rhetorischen Pathos, dem Bekennerbuch eigen, während die konzentrierte lyrische Form viel schwerer anspricht?

An sich wäre das durchaus eine Erklärung; hier scheint mir aber der Grund für die starke Wirkung der Prosa und das seltene Klingen der Verse tiefer zu liegen im Weltanschaulichen, in dem ganzen Welt- und Lebensgefühl, das allerdings beide, Gedichte und Lehre,

---

[1]) Ed. Saenger, Nichts und Alles, eine Lehre vom Adel. Berlin 1923. Im Wir Verlag. 54 S. Ed. Saenger, Weg und Wesen, Gedichte. 1922. Ebenda 62 S.

gleicherweise erfüllt. Dieses Weltgefühl ist der Buddhismus, seine Weltabgewandtheit, Lebensverneinung und Freudenarmut. In dem breiter strömenden Lauf der Prosa ist es durchaus möglich, eine solche Weltanschauung, insofern sie nur Größe hat, und eine gestaltende Kraft dahinter steckt, fesselnd darzustellen. Mit der wortkargen Form der Lyrik jedoch kann selbst der sprachgewaltigste Schöpfer den Leser auf die Dauer nur bannen, wenn schon der Stoff, mag er naturhafter, mag er geistiger Art sein, getrieben wird von leidenschaftlichem Sehnen nach Entfaltung, nach Blühen, und seis auch das Blühn des Herbstes oder Todes. Wo dieses Jasagen zum Leben fehlt, wo vielmehr dieses ganze Leben als Schein, als sein einziger Sinn, es nihilistisch zu verachten, erklärt wird, da wirken Gedichte notwendig kalt und nackt, auch wenn sie noch so innerlich erlebt sind. Das Gefühl bleibt unberührt, der Verstand wird dagegen angeregt, er fängt zu grübeln an und zerstört damit jede unmittelbare packende Wirkung des Gedichtes. Ein Beispiel:

Thal baut sich hoch zum Berg.
Dem Berg erliegt das Thal.
Eines sind Hoch und Tief.
Und was am anderen sterben muß,
Vergeht in sich.
Wer lebt am längsten? Der nicht siegt.
Gestirne gehen auf und unter,
Doch einer ist die Spur
Von aller Bahn und geht um Nichts:
Der Wanderer mit dem hellen Herzen,
Der Gast der Welt.

Es ist der Gegensatz von Ost und West, vom deutschen und indischen Idealismus, von Buddhismus und Christentum, der hier aufragt; von geistiger Weltflucht und geistiger Weltdurchdringung. Den Gegensatz für den modernen Menschen durch zwei Namen veranschaulicht: von Buddha und Goethe.

Höchst merkwürdig, daß Saenger sich für seine buddhistische Heilslehre nicht nur hier und da auf Goethe beruft, nein, seine Lehre vom Adel geradezu als Synthese von Buddha und Goethe aufgefaßt wissen will. Und doch steht niemand in seinem ganzen Lebens- und Weltgefühl der weltverneinenden, lebenverachtenden atheistischen Heilslehre Buddhas ferner als gerade Goethe. Sein naturgeborner, geisterfüllter, gottesfürchtiger und lebensfreudiger Pantheismus, sein Glaube an die Erlöserkraft des Ewig-Weiblichen, seine tiefe Liebe zur gütigen Mutter Natur und aller Wirklichkeit, sein ganzes daseinsfrohes, auf „rastloses Wirken“ auf „dieser Erde“ gestelltes Temperament — was haben sie gemein mit Buddhas Lehre, daß Leben nichts als Leid sei, daß jenseits

von Leid und Lust, Haß und Liebe in einer indifferenten Welt des Seins und Nichtseins, im Nirvana, die Erlösung von dieser Welt liege?

Goethes Lebenswerk, der Faust, schließt mit der Apotheose des „Ewig-Weiblichen", und man braucht nur die lange Reihe all der Frauen, die durch Goethes Leben und Dichtung gewandelt sind, betrachten von der Maria im Goetz bis zur Iphigenie und der Eugenie in der Natürlichen Tochter, von Friederike v. Sesenheim bis Frau v. Stein und Marianne v. Willemer, um ganz der Wahrheit dieses Wortes von der erlösenden und entsühnenden Kraft des reinen Weibes für Goethes Leben inne zu werden. Dem Buddhismus hingegen ist die Frau die schlimmste Lebensform, die den Menschen immer wieder zum Leben, seinen vermeintlichen Süßen und Wonnen zurückzieht, fort von seinem eigentlichen Ziel der Erlösung durch Askese und Mönchstum von Leid und Qual des Lebens zum Nirvana hin.

Einen Mann aber, dem die Frau etwas Heiliges ist, kann diese Welt mit ihren Freuden und Leiden nichts Verachtenswertes sein:

> „Aus dieser Erde quillen meine Freuden
> Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;
> Kann ich mich erst von ihnen scheiden,
> Dann mag, was will und kann, geschehen!"

Und die Gedichte des west-östlichen Diwans, sind sie nicht erfüllt von überquellender Lebens- und Daseinsfreude?

Die Betätigung in *dieser* Welt und für *diese* Welt, die Ausgestaltung seiner Persönlichkeit an dieser und für diese Welt, aus dem Geiste heraus, gerade das war Goethe das Wesentliche. So sehr zwar, daß er in den Sprüchen in Prosa auf die Frage: „Wie kann man sich selbst kennen lernen?" die Antwort gibt „durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist." Und geradezu geschäftsmäßig nüchtern bezeichnet er „die Forderung des Tages" als diese Pflicht. Ist das Faustische „Wer immer strebend sich bemüht", etwas anderes, und basiert Goethes Unsterblichkeitsgedanke nicht auf dieser Tätigkeit für das Ganze, dem „rastlosen" Wirken? Was aber hat dann dieser Goethe noch mit Buddha zu tun?

Nein — Goethe ist durchaus Repräsentant, noch mehr: er ist eigentlicher Vollender der Idee des Christentums in seiner protestantischen Prägung, auch bereits in der Richtung ihrer praktischen Verwirklichung: durch die Ausgestaltung seiner Persönlichkeit; er ist es zusammen mit den großen Vertretern des klassischen Zeitalters unserer Geistesgeschichte; mit Lessing und Schiller, mit Kant und Hegel, mit Schelling und Schleiermacher. Sie alle haben die religiöse Idee des Protestantismus von der „Freiheit eines Christenmenschen" und dessen unmittelbarer Liebesgemeinschaft mit Gott künstlerisch und philosophisch-weltanschaulich verlebendigt und unter ihnen hat besonders Goethe durch

sein Leben gezeigt, wie man in der Erhebung des natürlichen Charakters zur innigen Gemeinschaft mit Gott von sich selber frei wird und zur Totalität der Persönlichkeit kommt.

Im tiefsten und umfassendsten Sinne Persönlichkeitsreligion, bejaht das Christentum, wie tief es auch durchdrungen ist von der Vergänglichkeit alles Irdischen und der Sündhaftigkeit der „Welt“, das Leben freudig als Gottesgeschenk, faßt auch die natürliche Welt geistig, durchdringt und gestaltet sie vom Geist aus, und indem es so Natur und Geist, den natürlichen und geistigen Menschen zu höherer Einheit zusammenfaßt, überwindet es endgültig den Dualismus der Antike. Goethes Religion ist wie Christi Leben und Lehre gerichtet auf die Vergottung der Persönlichkeit und die geistige Durchdringung der natürlichen Welt. Ihnen gegenüber ist Buddhas Lehre die Religion der Weltverneinung und der Auslöschung der Persönlichkeit.

Saenger selbst in seiner buddhistischen Lehre vom „Nichts und Alles“ spricht allerdings vieles aus, was Erbgut des deutschen Idealismus, was Goethischen und Schillerischen Geist atmet, er rückt auch in vielem von der Schroffheit der mönchischen Weltverachtung und der Vernichtung des Persönlich-Eigenen ab, dennoch ist hier die Abweichung wesentlich nur formaler Art, nur eine Verschiedenheit der Mittel in der Bewältigung des sonst gemeinsamen Weges zum gemeinsamen Ziele; dort — die Verwandtschaft mit dem Geist des deutschen Idealismus, mehr nur eine Wegberührung der sonst auseinanderstrebenden Straßen, zu dem allerdings gemeinsamen Ziel der Vergeistigung der menschlichen Persönlichkeit.

Wenn Saenger sagt: „Am Ende jeden höheren Lebens stand Entsagung. Lernt sie im Geiste üben — das ist meine Lehre — dann dürft ihr vieles wagen“, so ist das durchaus von Goethes Geiste; oder wenn er den Buddha zu seinem Schüler Ananda sagen läßt: „. . . also Heiligung des Leibes will nur besagen, daß Stoff vergeistigt werden oder — was dasselbe ist — daß Schönheit sein soll. Schönheit so verstanden, ist das sichtbare Gleichnis der Wahrheit“, so ist das höchst unbuddhistisch gesprochen und ganz im Sinne von Schillers ästhetischer Erziehung des Menschen. Und wenn Ananda zuvor als Aufgabe hinstellt, daß ein trübes Ich vernichtet und ein reines Ich gewonnen werden soll, so ist das durchaus Goethes „Stirb und Werde“ und Christi „Von-Neuem-Geboren-Werden“. Doch wenn er fortfährt: „. . . gewonnen nicht in der Umarmung jeglichen Stoffes, der auf uns eindringt und unser Wesen verwirrt, sondern durch Abkehr von den Werten“ (?) oder wenn er an anderer Stelle (S. 24) von sich aus sagt: „Aus diesem Grunde“ — weil die Welt leidvoll ist — „lehre ich den einzig reinlichen Weg der Askese, die sich von der bisher bekannten darin unterscheidet, daß ihr Wesen im Geistigen liegt: Im Bewußtsein, daß alles Jasagen und Ausleben letzten Endes eitel und leidvoll ist und nur unter nihilisti-

scher Verachtung seiner selbst und aller Weltwerte Sinn gewinnen kann“, — so ist das im Gegensatz zum vorigen wohl spezifisch buddhistisch, aber im höchsten Maße ungoethisch und widerchristlich.

„So zu handeln, daß mein Werden nicht aus der Fährte meines Seins führt, das ist alles, was mein Adel sich schuldet“, das könnte Goethe gesagt haben; wenn aber Saenger fortfährt: „Andere suchen Einigung mit einem Allwesen und glauben dadurch zu Mitverwaltern der geheimen Kräfte zu werden. Denen sage ich, daß Gemeinschaft mit großen Unbekannten ein zweifelhaftes und nicht ganz vornehmes Spiel ist“, so wirft er dieses „nicht ganz vornehme Spiel“ keinem geringeren als eben Goethe vor.

Es kann hier nicht näher auf den Sinn des buddhistischen Erlösungsziels, das Nirvana, eingegangen werden; ob es das leere Nichts bei völligem Ausgelöstsein jeden Ichbewußtseins — wie es in der Konsequenz des Systems läge — oder der leidgelöste Zustand der Seligkeit im Paradiese ist.

Saenger ist viel zu sehr Kind seiner Zeit, zu viel Individualist, als das er jenes Ziel wollen könnte; ihm ist das Nirvana „das Ziel über den Himmeln; das Nichtsein im Sein, welches jederzeit anbricht, sobald ich nichts bin als — mein Weg“. Aber er ist wiederum auch zu sehr Buddhist, als daß er ohne Abtötung des natürlichen Ichs im Menschen — Abtötung bis zur „nihilistischen Verachtung“ aller Lebensfreude und aller „Weltwerte“ — auskommen könnte. Er vermag das wahre geistige Selbst dem Menschen zu gewinnen nur durch Vernichtung des natürlichen Ichs; und weil ihm gemeinsam mit Buddha dies der einzig wahre Weg ist zum geistigen Menschen, deshalb ist ihm auch alles, was ihn von diesem Wege abzieht, wie z. B. Familie, Volk, Staat, Kirche, selbst Gott, nichts als Hemmnis, nichts als abgestandene „Weltwerte“, deren einziger Sinn nur darin bestehen kann, entwertet zu werden. Sie verpflichten, binden, erfüllen mit Freude und Leid, zeugen Haß und Liebe, verstricken den Menschen und ziehen ihn ab von der „Fährte seines Seins“; eine Verklärung dieser „weltlichen“ Güter aus dem Geistigen kennt er nicht, kann er nicht kennen, weil er das Geistige ganz in die engen Schranken des Persönlich-Individuellen gebannt hat.

So sieht er schaudernd das namenlose Leid, das Elend, das Unrecht, das die Erde erdrückt, fühlt den Jammer und die Vernichtung des Krieges unter den Menschen, das „Fressen und Gefressenwerden“ in der Natur, bei Tier und Pflanze, und es bleibt ihm nichts, als die „nihilistische Verachtung“ des resignierenden Weisen, der Welt und Menschen sich selbst überläßt, weil sie ihn sonst an seiner Selbstbefreiung hindern.

Christus aber ist ihm kein Befreier; vielmehr sagt er von ihm: „Er war der Leidende aller Leidenden, der sogar auf Heilung verzichtete um des Heils willen. Nur daß er voll Eifer und Gottesglauben

war, trennte ihn vom höchsten Adel. Das band ihn noch fester an den andern Pol." (S. 11/12.) Ähnlich warnt der Buddha selbst seine Jünger vor dem Göttlichen: „Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt"; nur daß den modernen individualistisch-sensiblen Jünger des Meisters mehr noch die Besorgnis vom Göttlichen forttreibt, es könne ihn von der Fährte seines Selbst fortführen zurück zur Welt und der Arbeit an ihr. Ist diese Angst vor dem Verstricktwerden in die Welt des Wandelbaren nicht ein Stück von jenem Ichwahn, dem Ichkrampf? nicht noch Selbstsucht, wenn auch geistiger Art und Ziels, immer doch ein Nur-Sich-Selbst-Wollen, nur ein Sich-Selbst-Erlösen-Wollen?

Jedenfalls ist dieses Leben kein echtes Leben im Geist und in der Liebe, sondern ein Leben, das aus Angst vor dem „Verstricktwerden" in das Ungeistige, die Welt, vor dieser Welt des Wandelbaren flieht ins Nirvana, in die Welt der künstlichen Absperrung. Das wahre Leben im Geist und der Liebe aber ist das Reich Gottes auf Erden, nicht im Sinne schwächlicher Weltflucht, sondern kraftvoller Weltdurchdringung, ist der unbeugsame Wille zur geistigen Gestaltung, zur Verklärung alles Materiell-Sinnlichen, zur Verlebendigung des ewigen Geistes in allem, was ist und Odem hat. Nur der kommt wahrhaft von seinem kleinen, endlichen Ich los, auch von dem moralisch-religiösen, „werkgerechten" Ich zum wahren Selbst der gottmenschlichen Persönlichkeit, zur geistigen Totalität, der überhaupt nicht mehr seinen eigenen, engen Willen will, im Bösen nicht, aber auch nicht im Guten, sondern nur den Gottes, der da ist Geist, reiner Geist und reine Liebe; der nicht nur *seine* Erlösung will von den Schranken seiner natürlichen Individualität, sondern die Erlösung aller. Nur wer sich so ganz mit dem heiligen Willen des Gottesgeists erfüllt hat, wer aus diesem Willen die tiefe Kraft erbarmender Menschenliebe geschöpft hat, einer Liebe, die auch im Verworfensten den Bruder sieht, nur der kann für diese Welt wahrhaft etwas tun und erst aus solchem Erlöserwillen fließen die Kräfte, die den Menschen frei machen von allen Schranken zum geistigen Vollmenschentum.

Dieser Mensch aber ist die Schöpfung des Christentums — der Christusmensch. Und deshalb ist das Christentum nach seinem ideellen Gehalt als die absolute Religion anzusehen; sie allein macht den Menschen stark und ganz; sie befreit ihn nicht nur von sich selbst und seinem endlichen Begehren, auch nicht durch mönchisch-verengende Abgeschiedenheit, wie der Buddhismus, sondern aus dem unversiegbaren Lebensquell seiner Urheimat, des ewigen Gottesgeistes, spendet sie ihm Kräfte, auch die „Welt", die Mitmenschen zu erlösen und so sich selbst erst wahrhaft frei und reich zu machen.

So ist das Christentum die Religion der Starken, nicht der Schwachen. Es ist die Religion der geistigen Fröhlichkeit. Diese Fröhlichkeit in Gott hat Goethe in seinen Sprüchen in Prosa im Sinne, wenn er sagt: „Ich glaube einen Gott!“ Dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden In diesem Gotteserlebnis ruht auch Goethes Glaube an eine geistige Fortdauer nach dem Tode, wie er so wuchtig schön bekennt:

Laß fahren hin das Allzuflüchtige!
Ihr sucht bei ihm vergebens Rat:
In dem Vergangenen lebt das Tüchtige,
Verewigt sich in schöner Tat.
Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg' aus Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.
So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland;
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand.

Wie nahe stehen doch diese Verse Goethes, mit ihrem Ewigkeitsgefühl schon im Diesseits, jenen Worten Christi, die er den versuchenden Pharisäern über das Kommen des „Reiches Gottes“ gesagt hat: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe, hie, oder: da ist es. Denn sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch“. Und ist es nicht der gleiche Geist, der aus Christi Worten zu Nikodemus: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, wird er das Reich Gottes nicht sehen“, spricht und der in Goethes tiefen Versen lebt. „Und so lang du das nicht hast, dieses: Stirb und werde! Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde“ —? Kaum jemals aber ist das Gotteserlebnis, der Gedanke der Gottesnähe und des Erfülltseins vom Ewigen, Unendlichen so innig und voll dichterisch gestaltet, als von Hegel, der zwar kein Seelenverwandter Goethes war, wohl aber aus gleichem geistigen Urgrund stammte, in dem einzigen Gedicht, das wir von ihm kennen, an Hölderlin gerichtet:

„Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäftigen Menschen
Nie müde Sorge schläft. Sie gaben Freiheit
Und Muße mir . . .
Mein Aug' erhebt sich zu des Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschauen.
Was mein ich nannte, schwindet.

Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend faßt
Er dieses Anschauns Tiefe nicht."

So feindlich ablehnend Goethe auch der historisch bedingten Form des damaligen Kirchenchristentums entgegenstand, den echten, ursprünglichen Geist des Christentums hat kaum jemand höher geschätzt als er: Noch wenige Tage vor seinem Tode hat Goethe in einem Gespräch mit Eckermann von den vier Evangelien gesagt, daß in „ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam" sei, „die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist". Und im weiteren Verlauf des Gesprächs auch auf Luther kommend, was wir ihm und der Reformation „im allgemeinen alles zu danken haben", schließt er seine Apotheose auf das Christentum mit den Worten: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!"

Kann jemand energischer für die Absolutheit des Christentums eintreten, als es hier Goethe getan hat?

Und der Buddhismus Saengers? — Wie steht er zu dieser grundlegenden Epoche unserer Geistesgeschichte?

Vielleicht ist seine „Lehre vom Adel", seine Nichts- und Alles-Philosophie der Idee des Christentums, vor allem in ihrer Ausprägung durch den klassischen Idealismus, verwandter als man zunächst annehmen, als er selber glauben mag; sicher aber ist doch so viel, — ganz abgesehen davon, daß dieser christlich umgebogene Buddhismus ein fremder Tropfen bleibt im Blute unseres Volkes — diese Lehre ist nichts für unsere harte, notzerfurchte Zeit. Saenger hat seine Lehre vom Adel ja auch nur für wenige geschrieben: sie ist so recht die Religion der zarten, weichen Seelen, die sich an dieser lauten, wüsten Zeit wund gerieben haben, sich vor ihr flüchten möchten, um zu ihrem Teile wenigstens in dieser Absonderung, für diese entseelte Welt überhaupt noch etwas tun zu können. Ihnen können die beiden Bändchen nicht genug empfohlen werden, besonders da, wo die Seelenstärke fehlt, die hoch gespannten Forderungen Christi, die er an den Menschen in seinem Verhalten zu Gott und Welt stellt, zu ertragen.

Wer aber handeln muß und will in dieser friedelosen Zeit, wer für sein gehetztes, geschundenes, verkommenes Volk etwas tun will — wo findet er den rechten Weg, welches ist für ihn die „Forderung des Tages"?

Nicht das Carlylesche „Arbeiten und nicht verzweifeln“; kein Wort charakterisiert so scharf die seelenlose Arbeitsunrast unserer Zeit, ohne Feierstunde und innere Einkehr. Nicht „Arbeiten und nicht verzweifeln“, sondern „Arbeiten und doch Mensch sein“ — das ist die „Forderung des Tages“. Es gilt, das deutsche Volk zu befreien von der seelenmörderischen Gewalt der ökonomischen Verhältnisse, die ihn, den Kapitalisten wie den Arbeiter, den Gelehrten wie den Bürgersmann, sie alle zu Sklaven erniedrigt, zur bloßen Sache oder Zahl herabgewürdigt hat, ohne Selbstbestimmung und innere Freiheit.

Es gilt, das deutsche Volk von der zerstörenden, materialistischen Einseitigkeit der noch heute vorherrschenden Mächte: des Kapitalismus und Sozialismus, des Nationalismus und des Pazifismus — hin zu ihrem wahren Wesen zu befreien. Das kann nur gelingen, wenn wir dort wieder anknüpfen, wo dieser Mächte geistige Urwesenheit schon einmal lebendig geworden: beim Denken, Dichten und Leben des klassisch-idealistischen Zeitalters; es handelt sich um nichts Geringeres, als um Gewinnung einer neuen Lebensform aus dem Geist der protestantisch-christlich-idealistischen Idee heraus; um „Reformation“ auch des gesamten praktischen Lebens; d. h. die absolut einseitige, aber notwendig materielle Entwicklung, die unser ganzes wirtschaftliches, soziales, staatliches, rechtliches Sein seit der Zeit Goethes und Schillers, Kants und Hegels genommen hat, durch Erfüllung mit dem Geist der Reformation und des klassischen Idealismus in sich aufzuheben und so den deutschen Menschen zu seinem ureigensten Wesen — „nach dem Gesetz“, wonach er „angetreten“ — emporzuheben.

Das kann der Sozialismus nicht leisten, weil er, im marxistischen Sinne klassenkämpferisch und materialistisch zugleich, gemeinsam mit dem Kapitalismus den Menschen zum bloßen Werkzeug der Sache, des Wirtschaftlichen gemacht hat, zum gehetzten, haßerfüllten, friedlosen Tier. Auch nicht der Nationalismus, wenigstens nicht in seiner heutigen engen Form; weil er noch viel zu sehr selber im Materialismus steckt und nur der politische Antipode des Sozialismus ist. Noch weniger allerdings der Pazifismus; denn er ist völlig in jedem Sinne tatsachenblind und diskreditiert seine Idee, auch in ihrem berechtigten Kern, immer mehr; von den uns wesensfremden, buddhistischen, anthroposophischen und sonstigen okkultistischen und mystischen Gesellschaften und „Weisheitsschulen“ ganz zu schweigen. Das kann nur leisten jener echte nationale und deshalb einzig wahrhaft universale Geist, der nur den Einzelnen will, sofern er dem Ganzen dient und das Ganze nur, weil es aus dem ewigen Geist stammt und dem Einzelnen dient. Nur er treibt den einzelnen, den einzelnen Stand, die Klasse, die verschiedenen Stämme zu jenem alle Tiefen aufrüttelnden Selbstbesinnen, aus dem ihm die fruchtbare Erkenntnis wächst, daß er dem andern, seinem Volke nur helfen kann, wenn er zuerst bei sich anfängt, frei zu werden von

allem Klassenhochmut, Klassenhaß und Standesdünkel, Scheelsucht und Herzenshärtigkeit. Wenn er sich losreißt von dem nur sich selbst wollenden kleinen Ich, hin zum wahren Selbst: zurück zu den ewigen geistigen Gütern, die uns unsere Großen übergeben, vorwärts zu den Idealen, die sie uns aus ihrer Erbschaft als Aufgabe hinterlassen haben. So erst können die Vaterlandsfremden mitgerissen werden, kann in ihnen wieder Liebe zur Heimaterde und lebendiges Bewußtsein keimen von all den Schönheiten und geistigen Gütern, die gewachsen sind seit Jahrhunderten auf dem heiligen Mutterboden der gemeinsamen Heimat: Wie die Großen im Geist aus dieser Muttererde ihre besten Kräfte gezogen und in reicher Fülle wiedergegeben haben; wie so in fruchtbarer Wechselwirkung von Natur und Geist, von Mensch und mütterlichem Boden das geworden, was in all seiner überquellenden Fülle und hohen Schönheit unser ist, ohne das wir überhaupt nicht wären, ohne das wir nicht sein werden, wenn wir es nicht verstehen, diese Güter uns zu erwerben, sie neu in uns zu schaffen.

Neu zu schaffen, — indem wir Luthers Glaubensstaat „Von der Freiheit eines Christenmenschen" in und durch Gott, Goethes und Schillers Idee von der ästhetischen Erziehung des Menschen zur Totalität der Persönlichkeit, Kants kategorischen Imperativ: nie den Menschen zum bloßen Mittel zu erniedrigen, — nunmehr auch über die ideelle Erfassung hinaus — in unserem gesamten Wollen und Handeln Wirklichkeit werden lassen: Unser persönliches und öffentliches Leben, unser wirtschaftliches und soziales Handeln ganz unter diesen Geist der Selbstzucht und der Freiheit stellen und so, in der aufopfernden Arbeit, die der einzelne für die Allgemeinheit und das Ganze für jeden einzelnen leistet, über allen Klassen- und Stammesegoismus hinweg, erst die Volksgemeinschaft gestalten, die stark ist und unzerreißbar, weil sie entsprungen ist und gespeist wird aus dem unversiegbaren Quell des deutschen Volksgeistes selbst. Oder um es mit Goethes Worten auszudrücken: indem „wir alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen".

Erst wenn so der Geist wahrer Freiheit und echten Menschentums in unserm Volke wieder Leben gewinnt und dadurch die Voraussetzung gegeben ist, unser ganzes kulturelles Leben aus solchem Geiste neu zu schaffen, erst dann wird der Mann kommen, der diese Möglichkeit zur Wirklichkeit macht, und dann erst kann jenes Urwort Goethes auch unserm Volke wieder Wahrheit werden, daß „keine Zeit und keine Macht zerstückelt — Geprägte Form, die lebend sich entwickelt". Dann werden wir auch in der Welt da draußen wieder politisch als Volk etwas bedeuten; denn geistige Geschlossenheit und festes Selbstbewußtsein ist eine Macht, die unmittelbar nach außen wirkt.

Aber nur dann — keinen Tag eher!

Die drei Hauptrichtungen in der Freimaurerei der Welt

Von Dr. Stephan Kekule von Stradonitz.



elbstverständlich ist da, wo von drei „Haupt"-Richtungen in der Freimaurerei, und zwar der Welt, die Rede ist, an den bekannten, sogenannten „Gegensatz" zwischen christlicher und Menschlichkeits-Freimaurerei nicht gedacht! Von diesem sogenannten „Gegensatze" wird überhaupt nur da gesprochen, wo es christliche Lehrarten gibt, d. h. Großlogen, die von ihren Mitgliedern die Zugehörigkeit zu irgend einem christlichen Glaubensbekenntnisse verlangen, was aber nur bei einem sehr geringen Bruchteile der Großlogen auf dem gesamten Erdballe vorliegt. Dieser sogenannte Gegensatz zwischen christlicher und Menschlichkeits-Freimaurerei beschäftigt also hier zunächst nicht!

Wenn vielmehr von drei „Haupt"-Richtungen in der Freimaurerei, und zwar auf dem Erdenrunde, gesprochen wird und werden soll, so ist damit etwas ganz anderes gemeint. Es ist die Verschiedenheit zwischen der englisch-amerikanischen, der französisch-romanischen und der deutsch-nordischen Freimaurerei.

Die englisch-amerikanische Freimaurerei läßt sich ganz kurz dahin kennzeichnen: Unbedingt festgehalten wird am Gottesglauben, und zwar an dem Glauben an einen „Eingott", deshalb ist der englisch-amerikanischen Freimaurerei der Christ wie der Jude, der Mohammedaner, der Buddhist, der Parse gleich willkommen; die englisch-amerikanische Freimaurerei hält sich gleich fern von allen Tagesstreitigkeiten des Staatslebens, namentlich des inneren Staatslebens, und allen Bekenntnisstreitigkeiten; sie ist aber wenig innerlich, hat keine eigentliche freimaurerische Weltweisheitslehre ausgebildet und legt das Hauptgewicht auf die freimaurerischen Formen, feierliche Veranstaltungen, freimaurerische Geselligkeit und ausgedehnte Wohltätigkeit. Dabei ist sie von ausgesprochen vaterländischer Wesensart.

Die französisch-romanische Freimaurerei legt auf den Gottesglauben wenig Gewicht und hat ihn zum Teil schon vollkommen über Bord geworfen. Sie ist ausgesprochen freidenkerisch, vielleicht kann man sie in der Hauptsache sogar als bekenntnisfeindlich bezeichnen. In Tagesstreitigkeiten des Staatslebens und Parteiangelegenheiten greift sie unmittelbar ein. Sie ist ebenfalls wenig innerlich, hat ebenfalls keine eigentliche freimaurerische Weltweisheitslehre ausgebildet, legt aber, unähnlich in dieser Beziehung der englisch-amerikanischen Freimaurerei, wenig Gewicht auf die freimaurerischen Formen, wenig Gewicht auf die ausgedehnte Wohltätigkeit, scheint aber immerhin auf die Pflege freimaurerischer Geselligkeit vielfach großen Wert zu legen.

Die französisch-romanische Freimaurerei ist weiterhin gekennzeichnet durch eine ausgesprochen volksherrschaftliche und mehrheitsherrschaftliche Gesamtanschauungsweise und namentlich Staatsauffassung. Das Hochziel der „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" faßt sie in diesem ausgesprochen „demokratischen" Sinn auf.

Daß sie von vaterländischer Wesensart sei, kann ihr vielleicht nicht abgesprochen werden, obwohl mir das persönlich recht zweifelhaft ist, auf jeden Fall mischen sich hierzu in merkwürdiger Art weltbürgerliche Züge, und wenn von deutschen Schriftstellern der Gegenwart gesagt worden ist, die französisch-romanische Freimaurerei sei ganz deutlich stark vaterländisch, sogar „vaterländisch bis auf die Knochen", so halte ich das bestimmt für zuviel gesagt.

Zum Beweise für meine Ansicht weise ich auf die Sätze hin, die Bruder Desmons, damals einer der Großwürdenträger des Großostens von Frankreich, im Jahre 1902 bei der großen, allgemeinen Freimaurer-Zusammenkunft zu Genf gesprochen hat, als diese Zusammenkunft die Errichtung einer „freimaurerischen Weltgeschäftsstelle" beschlossen hatte:

„Meine l. Brüder! Ich sehe den Traum meines Lebens erfüllt. Seit mehr als vierzig Jahren habe ich den Wunsch gehegt, die Errichtung einer Zentralstelle zu erleben, welche durch gemeinsame, brüderliche Arbeit nicht nur der Freimaurerei, sondern den Demokratien im allgemeinen ermöglichen würde, sich zu vereinen, sich zu verstehen, um eines Tages die Weltrepublik ins Leben zu rufen.
(„Bulletin", Nr. 55 v. Okt. 1921, S. 174.)

Hier ist die volksherrschaftliche und mehrheitsherrschaftliche Staatsauffassung mit voller Deutlichkeit betont, und das Eintreten für die „Weltrepublik" als das schließliche und letzte Hochziel, läßt kaum glauben, daß vaterländische Gedanken daneben Platz haben, da „Weltstaat" und „Volksstaat" sich doch schlechthin ausschließen, vaterländische Gesinnung und Volks- oder Staatsbewußtsein dagegen untrennbar sind.

Auf der vorbezeichneten Bahn hat die französisch-romanische Freimaurerei in der Neuzeit durchweg die Merkmale von „politischen Geheimbünden" angenommen.

Die deutsch-nordische Freimaurerei hält, wie die englische, fest am Gottesglauben, und zwar ebenfalls an dem Glauben an einen „Eingott". Mit der englisch-amerikanischen Freimaurerei hält sie sich gleich fern von allen Tagesstreitigkeiten des Staatslebens und allen Bekenntnisstreitigkeiten. Sie ist aber weit innerlicher als jene. Sie ist es hauptsächlich, die eine eigentliche freimaurerische Weltweisheitslehre ausgebildet hat, der gegenüber die freimaurerischen Formen ausgedehnte Wohltätigkeit und Geselligkeit zwar gepflegt werden, aber nicht Hauptsache sind. Daß sie von treu vaterländischer Wesensart sei, kann ihr ebenfalls nicht abgesprochen werden, wenn sich hierzu allerdings auch weltbürgerliche

Züge mischen, die Fichte in dem denkwürdigen Worte auszugleichen versucht hat:

„Vaterlandsliebe ist des Deutschen Tat,
Weltbürgersinn sein Gedanke."

Die im vorstehenden geschilderten drei Hauptrichtungen in der Freimaurerei der Welt haben sich entwickelt auf dem Boden der Wesensart der betreffenden Völker und unter dem Einflusse der Geschichte der betreffenden Länder und der betreffenden Freimaurertümer, und diese Grundlagen zu schildern sehe ich als die Aufgabe der nachfolgenden Darstellung an.

Erwachsen ist die Freimaurerei auf dem Boden Englands. Es ist deshalb das Richtige, das Wesen und die Entwicklung des englisch-amerikanischen Freimaurertums zuerst zu betrachten.

Bei der Beurteilung der englischen Volkseigenart wird fast immer der Umstand übersehen, daß für die Entwicklungsgeschichte und wahrscheinlich auch in der Rassenmischung die Erbschaft der Römischen Weltherrschaft in England von schicksalsschwerer Bedeutung gewesen ist. In England hat sich im Laufe der Geschichte im größten Maßstab eine Mischung der unter der Römischen Weltherrschaft eingedrungenen Volksteile vollzogen, die nur zum Teil römischer Abkunft waren, und zwar mit den keltischen Ureinwohnern, und später, mittelbar, auf dem Wege der Abstammung, mit den später einwandernden Angelsachsen. Die ganze Entwicklung von England steht unter dem Einflusse dieser Mischung. Für die Weiterentwicklung der englischen Volkseigenart ist es von größter Bedeutung geworden, daß die Anfänge der englischen Seemacht — 1588 die Zerstreuung und Vernichtung der Spanischen Armada durch die englische Flotte, aus der die Weltmachtstellung Englands hervorgegangen ist —, im Zeitalter der Königin Elisabeth zusammentraf mit einem Wiederaufleben römischer und anderer, aus dem Altertume stammender Richtungen in schriftstellerischer und bildungsgeschichtlicher Hinsicht. Daß z. B. Shakespeare Bühnenstücke wie Julius Caesar, Antonius und Cleopatra, Coriolanus, Titus Andronicus, Troilus und Cressida, Timon von Athen, Perikles geschrieben hat, ist kein bloßer Zufall.

Diese römische Erbmasse ist die Grundlage des rücksichtslosen Herrentums der Engländer; aus der keltischen Erbmasse stammt dagegen die Äußerlichkeit und Unwahrhaftigkeit; aus der angelsächsischen die Gefühlsmäßigkeit des Empfindens der Masse, die immer angerufen werden will und nie vergeblich angerufen wird. Und in dem rücksichtslosen Herrentum wurzelt das Überhebliche gegenüber dem Nicht-Engländer.

Auf diesem Nährboden hat sich die englische und aus ihr die amerikanische Freimaurerei ständig und stetig entwickelt, aber, so richtig es

ist, wenn Bruder Begemann ausgesprochen hat: „Glänzende Äußerlichkeiten, prunkvolle Versammlungen, Festmahle und Wohltätigkeit bilden das Hauptwesen der englischen Freimaurerei. Das Geistige, worauf die deutschen Freimaurer das Hauptgewicht legen, spielt nur eine untergeordnete Rolle," ein Urteil, das noch durch einen Hinweis auf das im Freimaurertum Englands und Amerikas übliche Hinaustreten in die Öffentlichkeit ergänzt werden könnte, so wichtig scheinen mir doch zwei von Begemann weniger betonte Eigenarten zu sein; einmal, daß sich die englische Freimaurerei allmählich eine wahrhaft großartige Verfassung, Gliederung, Gestaltung und Einrichtung gegeben hat und in dieser Beziehung Beispiel und Muster für die Freimaurerei der ganzen Welt geworden ist, sodann, daß sie stets — im Heimatland und jenseits der See — Hort und Werkzeug vaterländisch-englischen Volks- und Staatsdenkens gewesen ist.

Einen ganz anderen Boden fand, und einen ganz anderen Verlauf nahm die Freimaurerei in Frankreich, wohin sie 1732 durch Engländer verpflanzt wurde, die zu Paris eine Bauhütte für Engländer begründeten und darin auch vornehme Franzosen aufnahmen.

Die französisch-romanische Volkseigenart kann nur verstehen, wer sich klar macht, daß neben den bekannten Eigenschaften der Lebhaftigkeit, Beweglichkeit, Redelust und Eitelkeit eine sehr starke Beeinflußbarkeit Grunderscheinung ist. Diese starke Beeinflußbarkeit ist eine wesentliche Ursache für die Neuerungssucht, die schon Cäsar bei den „Galliern" festgestellt hat. Diese Eigenschaften haben für die Entwicklung des französischen Volkes eine vielfache Bedeutung nach der schlechten und zum Teil nach der guten Seite gehabt. Infolge dieser Beeinflußbarkeit unterliegen die Franzosen irgendwelchen von außen an sie gebrachten Reizen, besonders auf dem Gebiete des äußeren und inneren Staatslebens, außerordentlich leicht, und sind daher von Natur ein nach außen und innen unruhiger Bestandteil der Bevölkerung Europas.

Andererseits ist unverkennbar, daß vielfach neue, wertvolle Gedanken, die bei der Weiterentwicklung aller europäischen Völker von Bedeutung geworden sind, zuerst im französischen Volke Boden gefunden haben. Das gleiche gilt für eine Reihe von Erfindungen, bei deren erster Durchführung dieser neuerungsliebende Wesenszug des französischen Volkes eine passende Voraussetzung geboten hat. Das gleiche gilt auch für leitende Gedanken auf dem Gebiete der Volkswirtschaft und Staatswissenschaft. Aus der Lebhaftigkeit und Beeinflußbarkeit der Franzosen ergibt sich dann weiter, daß sie dem gesprochenen Worte, der Redensart und dem Schlagwort unterliegen.

In bezug auf die geistigen Anlagen der Franzosen wäre dann noch hervorzuheben: der ausgeprägt verstandesmäßige Zug, der sich in den verschiedensten Formen im französischen Wesen zeigt und der auch in dem französischen Schrifttum und in der französischen Weltweisheitswissenschaft deutlich hervortritt. Sodann ist eine Eigenschaft, ohne

deren Kenntnis die französische Volkswesensart nie ganz zu verstehen ist, die eigenartige fein-handwerksmäßige Begabung dieses Volkes, seine Geschicklichkeit für fein-maschinenmäßige Werke. Ich weise hin auf die eingehende Berücksichtigung der „Métiers" neben den „Sciences" und den „Arts", der „Gewerbe" neben den „Wissenschaften" und „Künsten", in der berühmten „Enzyklopädie", 1751 bis 1772 in 28 Bänden erschienen, zu denen 1776 und 1777 noch fünf Bände Nachträge kamen, die zu einer Zeit entstand, wo der deutsche Geist noch mit rein geistigen Dingen beschäftigt war.

Auf diesem Nährboden hat sich die französische Freimaurerei entwickelt, und aus ihr hat die Freimaurerei der anderen romanischen Länder die Wesensart angenommen und übernommen.

Äußerst wichtig scheint mir auch folgendes:

In Frankreich bewegte man sich schon beim ersten Auftreten der Freimaurerei eigentlich nur unter Adeligen, wenigstens nur unter Standespersonen. Das hängt letzten Endes mit der gesellschaftlichen Schichtung der französischen Bevölkerung vor der großen Staatsumwälzung zusammen. Was damals Frankreich beherrschte, das waren die „Chevaliers" und die „Abbés", d. h, der Adel einschließlich des „Rechtsgelehrten-Adels" und des „Schwertadels", und die dem Adel zugehörigen Geistlichen, meist jüngere Söhne größerer Adelshäuser, die nur Geistliche geworden waren, um Pfründe zu genießen. Der Mittelstand und das Bürgertum spielten gesellschaftlich gar keine Rolle. Sie bildeten den „dritten" Stand, der es ja gewesen ist, der in der großen französischen Staatsumwälzung um die Erlangung der erstrebten Rechte gekämpft und sie auch durchgesetzt hat. In dieser tatsächlich vorhandenen gesellschaftlichen Schichtung erblicke ich für meine Person den eigentlichen Nährboden für das Aufkommen der „Rittergrade" im französischen Freimaurertume. Dem ganzen Wesen der Freimaurerei nach, so wie sie von England über das Wasser kam, konnte man auch in der französischen Freimaurerei den Nicht-Adel nicht ganz ausschließen. Grundsätzlich überhaupt nicht. Um den Nicht-Adel wenigstens innerhalb der Loge den adeligen Mitgliedern gleichzustellen, wurde er nach und durch Erlangung eines „Rittergrades" sozusagen als Edelmann vorgegeben! Dagegen ist nach meiner Ansicht in dieser Hinsicht bei weitem überschätzt worden der Einfluß, der für die Entwicklung der Freimaurerei in Frankreich die Rede gehabt haben soll, die Andreas Michael Ramsay, ein schottischer Edelmann und Gelehrter, einst Schüler, dann Freund und noch später Lebensbeschreiber des Bischofs Fénélon von Cambrai, als Großkanzler der Pariser Großloge in dieser gehalten hat, und zwar, wie als erwiesen gelten kann, am 21. März 1737. Sie ist 1738 zum ersten Male gedruckt. In diesem „Discours d'un Grand Maitre dans la Grande Loge assemblée sollennement à Paris en 1740" (so der spätere Titel!) behauptet Ramsay allerdings so nebenher, die Freimaurerei stamme von den „Hospitalitern des

heiligen Lazarus", die in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge mit den „Hospitalitern des heiligen Johannes von Jerusalem" in enge Gemeinschaft traten. Also nicht, wie ich hier feststelle, von den Templern leitet Ramsay die Freimaurerei her! Ramsay weiß aber auch nichts von „Rittergraden". Er hat immerhin der Vorstellung des Zusammenhangs der Freimaurerei mit einem Ritterorden die Wege geebnet. Aber für die Rittergrade kann man ihn nicht verantwortlich machen, wie schon Begemann außer Zweifel gestellt hat. Sehr merkwürdig ist, daß Ramsay in dem „Discours" neben der Aufzählung der Tugenden, die ein Freimaurer haben müsse, sehr nachdrücklich als Aufgabe der Freimaurer verficht, die „Weisen und Künstler der Brschaft möchten sich zur Sammlung von Stoff für ein Universallexikon aller freien Künste und Wissenschaften" vereinen. Das ist also ein Hinweis merkwürdigster Art auf die viel später verwirklichte, schon erwähnte „Enzyklopädie", die der Freimaurer Diderot mit seinem Freunde d'Alembert, der allerdings nicht Freimaurer gewesen ist, später verwirklicht hat. Die in ihr niedergelegte Weltanschauung der „Enzyklopädisten, ist es, die dann nachher das ganze 18. Jahrhundert Frankreichs geistig beherrschte, die große Staatsumwälzung vorbereitet hat und eigentlich noch das heutige Frankreich geistig beherrscht.

Zur Entwicklung gelangten die „Rittergrade" in Frankreich erst unter dem Großmeister Grafen von Clermont, einem Prinzen aus dem Hause Bourbon, nach 1743. Als großer Gegner der französischen Freimaurerei erwies sich damals die katholische Kirche, was 1755 zu dem eigenartigen Beschlusse der Großen Loge von Frankreich führte, als Aufnahme-Bedingung die Zugehörigkeit zum römisch-katholischen Bekenntnisse festzusetzen. Ein Beschluß, der damals, in umgekehrtem Sinne wie heute, die französische Freimaurerei einerseits von der englischen, andererseits von der deutschen trennte.

Die große Staatsumwälzung brachte in Frankreich die Herrschaft der Schlagworte und gleichzeitig Hochziele, die als solche noch heute das ganze französische Denken beherrschen, eben die „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit". Diese beherrschen seitdem auch die ganze französische und nach ihr die gesamte romanische Freimaurerei. Seitdem muß der französische Bruder sich nicht nur der Emporbildung seiner sittlichen Persönlichkeit widmen, sondern auch seine Augen auf die Gesamtheit richten und, als ihr Glied, mitwirken an der Befreiung von jedem leiblichen und jedem geistigen Druck und jeder Knechtschaft. Damit ist naturgemäß nicht nur die Kirche zum Feind der französichen Freimaurerei geworden, sondern diese auch zur Dienerin bestimmter staatsmännischer Richtungen. Wunderbar ist nur dabei die Anpassungsfähigkeit der französischen Freimaurerei. Ursprünglich war sie königlich, 1791 hielt sie zur Staatsumwälzung, 1804 stellte sie sich Napoleon zur Verfügung, nach 1871 dient sie dem Freistaate. Für die Größe Frankreichs

muß augenblicklich wieder jeder französische Freimaurer eintreten. Seit 1877 ist im Großosten von Frankreich der bis dahin geforderte Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gefallen, wenn auch die „Große Loge“ von Frankreich das Sinnbild des großen Weltenbaumeisters noch beibehalten hat.

Seit 1904 haben beide Großkörperschaften sich übereinstimmend das Ziel gesetzt:

1. den Freistaat gegen Kirchenherrschaft und jegliche Rückschrittlichkeit zu verteidigen;
2. alle freistaatlichen Grundsätze zu entwickeln;
3. die Menschheit sittlich und wirtschaftlich zu heben.

Man sieht leicht ein, wie diese Entwicklung durch die Wesenseigentümlichkeit der Franzosen, die oben geschildert worden ist, und die Geschichte der Freimaurerei Frankreichs selbst beeinflußt und gefördert worden ist.

Hinsichtlich der deutsch-nordischen Freimaurerei muß ich mich kurz fassen. Die Wesensart und die Wesenseigentümlichkeiten des eigenen Volkes kennzeichnen zu wollen, hat immer etwas Mißliches. Andererseits ist die Schilderung hier in einer gewissen Beziehung sehr viel einfacher. Das deutsche Freimaurertum hat in einer sehr bestimmten Hinsicht an dem englischen Frühfreimaurertum festgehalten: dem Gottesglauben, dem Fernbleiben und Fernhalten von staatsmännischen Partei- und Bekenntnisstreitigkeiten. Die Zeit der „strikten Observanz“, die im wesentlichen auf französischen Einflüssen beruhte, die aber nicht so geistig leer war, als meist angenommen wird, nicht so „äußerlich“, als es den Anschein hat, die sich mindestens als ein Suchen nach der freimaurerischen Wahrheit darstellt, hat es schnell überwunden. Es bleibt nur, das Werden der größeren Geistigkeit und Innerlichkeit der deutsch-nordischen Freimaurerei zu erklären. Daß diese letzten Endes durch die größere Innerlichkeit und Gemütstiefe der deutschen Rasse überhaupt, den Begriff „deutsch“, hier im weitesten Sinne verstanden, zu erklären ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber die größere Geistigkeit und Innerlichkeit sind auch geschichtlich geworden.

Ihre Quelle ist die regelmäßige Logenrede und deren Schöpfer: die Einrichtung des Amts des Logenredners. Und das ist der Ruhm der ersten deutschen Bauhütte, der Loge „Absalom“ in Hamburg, den ständigen „Logenredner“ erstmalig geschaffen zu haben.

Wie nachher Brüder wie Lessing, Herder, Goethe usw. usw. Geist von ihrem Geist in das deutsche Freimaurertum gebracht haben, brauche ich hier nur anzudeuten, und es ist auch weiterhin kein Zufall, daß der einzige Bruder, der ein wirkliches freimaurerisches Weltanschauungsgebäude zu errichten versucht hat, ein Deutscher gewesen ist, nämlich Krause. Ebenso wie es kein Zufall ist, daß die großen Gebrauchtumsgestalter

des deutschen Freimaurertums, ein Zinnendorf, ein Schroeder, ein Fessler, ein Zöllner, zeitlich in das Zeitalter der vorgenannten großen deutschen Geisteshelden hineinzustellen sind.

Ein Wort ist aber noch über die Schwedische Lehrart zu sagen, d. h. eigentlich, da hier nicht im engsten Sinne von „Lehrarten“ zu sprechen ist, von der nordischen Freimaurerei. Diese wurzelt in der englischen Freimaurerei nur mittelbar, d. h. unmittelbar, wie wohl als feststehend erachtet werden darf, in der alten französischen Freimaurerei. Aber von äußerster Wichtigkeit erscheint mir hier für die Beurteilung die genaueste Beachtung der Zeit zu sein. Der schwedische Leutnant Graf Axel Ericson Wrede-Sparre, aufgenommen am 4. Mai 1731 zu Paris, seit dem 16. November Geselle, seit 1733 Meister, hat mit französischen Akten wahrscheinlich 1735 in Schweden die erste Loge errichtet.

Das war also die Zeit, wo einerseits die „Rittergrade“ aus den dargelegten Gründen in Frankreichs Freimaurertum schon im Entstehen begriffen waren, andererseits von der späteren Gesinnungswelt der Enzyklopädisten darin noch keine Spur zu finden war. Von großem Einfluß auf diese Sparre-Loge wurde dann der Freiherr (seit 1766 Graf) Karl Frederik Scheffer, der zu Paris am 10. Sept. 1737 in die „Prinz Clermont-Loge“ aufgenommen worden war.

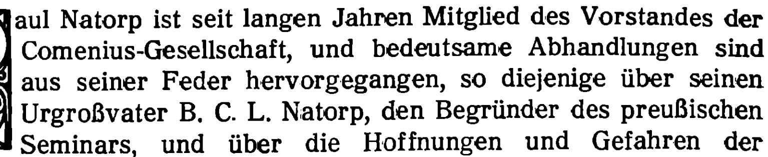
Diese Entstehungsgeschichte erklärt schon ohne weiteres, daß in dem Schwedischen Freimaurertume der Frühzeit einerseits der Geist des ursprünglichen Freimaurertums Englands, andererseits das französische Ritterwesen herrschten. Die dem stammverwandten Deutschen ähnliche Wesensnatur der „nordischen“ Völkerschaften ließen dann hier ebenfalls eine, dem deutschen Freimaurertum sehr ähnliche Vergeistigung und Verinnerlichung erwachsen, und — die eigentliche „strikte Observanz“ ist doch wohl nur auf deutschem Boden, nicht auf französischem Boden erwachsen, in welchem Punkte Begemanns Ansicht mir von allen anderen unbedingt den Vorzug zu verdienen scheint. Somit konnte der Vorstellungskreis des „unbedingten Gehorsams gegen unbekannte Obere“ auch nicht von Frankreich aus in die Schwedische Freimaurerei hineingelangen, wodurch es sich wieder ganz ungezwungen erklärt, daß die Große Landes-Loge von Zinnendorf 1770 mit ihrer „Schwedischen Lehrart“ im bewußten Gegensatze zur „strikten Observanz“ gegründet werden konnte. —

Überblickt man die geschilderten Verschiedenheiten zwischen der englisch-amerikanischen, der französich-romanischen und der deutsch-nordischen Freimaurerei, wobei die Verschiedenheiten zwischen der französisch-romanischen einerseits und der englisch-amerikanischen mit der deutsch-nordischen andererseits in der Neuzeit als grundlegende und trennende anzusehen sind, so drängt sich aber folgende Erkenntnis gebieterisch auf.

Der angebliche Gegensatz, der die deutschen Großlogen oder, hier sei gesagt: Lehrarten, zu trennen scheint, der zwischen „christlichen“ und „Menschlichkeits-Großlogen“, ist geringfügig im Vergleiche zu der vorbezeichneten Spaltung in der Freimaurerei der Welt. Er ist aufgebauscht. In den Grundzügen ist man einig. In den „necessariis“ ist wirklich „unitas“, und in den „dubiis“ ist „libertas“ und in „omnibus“ ist „caritas“, d. h., in dem deutschen Freimaurertum herrscht unbestritten der Satz: „Brüder liebet einander!“ Es ist auch nicht wahr, daß die „Alten Pflichten“ die „christlichen“ von den „Menschlichkeits-Großlogen“ trennen, denn in den „Alten Pflichten“ sind sichtlich wie die Keime der „christlichen“ Freimaurerei so auch die Keime der „Menschlichkeits-Freimaurerei“, und ebenso sichtlich wie die Keime der Vaterlandsliebe der Freimaurerei, so die Keime von deren Weltbürgersinn enthalten. Es kommt höchstens darauf an, ob gerade das Eine oder das Andere etwas mehr betont wird. Und es ist endlich auch nicht wahr, daß das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein höherer Grade (oder Erkenntnisstufen) eine wirkliche Trennung innerhalb der Freimaurerei bedeutet.

Paul Natorp

gewidmet zum 24. Januar 1924



Paul Natorp ist seit langen Jahren Mitglied des Vorstandes der Comenius-Gesellschaft, und bedeutsame Abhandlungen sind aus seiner Feder hervorgegangen, so diejenige über seinen Urgroßvater B. C. L. Natorp, den Begründer des preußischen Seminars, und über die Hoffnungen und Gefahren der Jugendbewegung.[1]) Für die Gedanken des Comanin und Pestalozzi, für die Ideenwelt eines Kant, eines Plato und Fichte hat wohl keiner unter den unserer Gesellschaft nahestehenden Gelehrten so Entscheidendes geleistet, wie der Marburger Philosoph, der hier am 24. Januar 1924 im Kreise der Freunde und Schüler in geistiger Frische seinen 70. Geburtstag feiern durfte. Ihm möchten wir in dieser, der „Geisteskultur und Volksbildung“ dienenden Zeitschrift einige Worte dankbaren Gedenkens widmen.

Paul Natorp begann seine schriftstellerische Laufbahn mit einer rein erkenntnistheoretischen Untersuchung über die „Erkenntnislehre des Descartes“ (1883), einer Arbeit, die besonders unter dem Einfluß von Hermann Cohen (damals Ordinarius der Philosophie in Marburg) stand.

---

[1]) Natorp, Dr. Paul: Ludwig Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in die Volksschule Preußens. (34 S.) 1895. 0.70 M. — Hoffnungen und Gefahren unserer Jugendbewegung. Vortrag, gehalten bei der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft zu Berlin am 6. Dezember 1913 2. Auflage, 5. Tausend. (42 S.) 1914. 0.80 M.

Als sich der junge Gelehrte in Marburg habilitierte und nach wenigen Jahren zum Professor gewählt wurde, begründete er dort mit Hermann Cohen diejenige philosophische Richtung, die man sich gewöhnt hat, als die „Marburger Schule" zu bezeichnen. Von vornherein hielt Natorp neben den philosophischen auch pädagogische Vorlesungen, und so wurde er in jahrelanger intensivster geistiger Arbeit zum Begründer der Sozialpädagogik als Wissenschaft. Schon die Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (1894) bezeichnet sich in ihrem Untertitel als ein „Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik". Im Jahre 1899 erschien dann die systematische Darstellung selbst „Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft", die nunmehr bereits in fünfter Auflage vorliegt. Studien über das Erkenntnisproblem im Altertum, über Platos Dialoge und über die Metaphysik des Aristoteles führten Natorp sodann zu einer neuen Platoauffassung, die ihren systematischen Ausdruck fand in dem scharfsinnigen, freilich viel angegriffenen Buche „Platos Ideenlehre; eine Einführung in den Idealismus" (1903).

Hermann Cohen, der ältere Kollege Natorps, hatte es sich zur Aufgabe gestellt, in drei gewaltigen Büchern (Kants Theorie der Erfahrung; Kants Begründung der Ethik; Kants Begründung der Ästhetik) den transzendentalen Idealismus Kants neu zu erwecken, und es fehlte bei diesem System der Philosophie eigentlich nur noch das vierte Glied — die Psychologie. Natorp wandte daher sein Interesse ganz besonders diesem Problemgebiete zu und ließ bereits im Jahre 1888 eine „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode" erscheinen, die versuchte, über Objekt und Methode der Psychologie Klarheit zu schaffen. Seine anderen Arbeiten ließen ihn zunächst nicht dazu kommen, diese Einleitung auszubauen, und so begnügte er sich denn damit, die „allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen" (1904) als vorläufige Abschlagszahlung darzubieten. Die Probleme der pädagogischen Psychologie hatte er bereits im Jahre 1901 den in einem Ferienkurse versammelten Lehrern und Lehrerinnen vorgetragen. Indes ließ Natorp das so außerordentlich verwickelte und der Klärung bedürftige Grundproblem der Psychologie nicht ruhen, und so konnte denn im Jahre 1913 das erste Buch seiner „Allgemeinen Psychologie nach kritischer Methode" erscheinen, das dem Gegenstande nach nicht über den Inhalt der Einleitung hinausgeht (Objekt und Methode der Psychologie), nur daß aus den 130 Seiten der „Einleitung" jetzt etwa 350 geworden sind. Es sei sodann noch besonders die kurze zusammenfassende Darstellung der Natorpschen Gedankengänge erwähnt, die unter dem Titel „Philosophie; ihr Problem und ihre Probleme" im Jahre 1911 erschienen ist.

Neben diesen ganz oder vorwiegend philosophischen Büchern steht eine Reihe von rein pädagogischen Abhandlungen, von denen besonders

wichtig ist die „Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen“ (zweite Auflage 1913), ferner die „Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik, erste Abteilung 1907“ und die Pestalozzi-Ausgabe des Greßlerschen Verlages, in deren erstem Bande (zweite Auflage 1910) Pestalozzis Leben und Wirken in äußerst feinsinniger Weise dargestellt wird. Zur Ergänzung ist hier herbeizuziehen der Artikel über Pestalozzis Pädagogik in Reins enzyklopädischem Handbuch und die systematisch scharfe Darstellung: „Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen“ (Aus Natur- und Geisteswelt, zweite Auflage 1912). Zur Einführung in die pädagogischen Grundgedanken Natorps empfiehlt sich vielleicht am ersten die Sammlung der sechs Vorträge, denen der Verfasser den Titel gegeben hat „Volkskultur und Persönlichkeitskultur“ (1911), sowie das Buch „Philosophie und Pädagogik“ (Marburg, Elwert 1909). Mit dieser Aufzählung ist die Liste der Natorpschen Schriften keineswegs erschöpft; es kommen — ganz abgesehen von dem 1910 erschienenen äußerst schwierigen Buche „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ (Wissenschaft und Hypothese, Bd. XII), das nur für den Fachmann geschrieben ist — hinzu Rezensionen, kleine Zeitschriftenabhandlungen, Leitsätze zur Logik, Pädagogik, Abhandlungen über Plato, Schleiermacher, Dörpfeld usw.

Geschichtlich knüpft Natorp in seinen philosophisch-pädagogischen Studien an das Zeitalter Schillers und Kants an, das man sich gewöhnt hat, als das des Neuhumanismus zu bezeichnen; ein Name, der freilich insofern irreleitend ist, als er zu dem Glauben verleiten könnte, es sei die Bedeutung dieses Zeitalters erschöpft in einem nochmaligen Zurückgehen auf das Altertum, in einer bloßen Wiederbelebung einer versunkenen Kultur, die nicht einmal als solche original gewesen sein würde. In dieser Periode sehen wir vielmehr ein großartiges Ringen nach höchster Bewußtheit, das sich ausspricht nicht bloß in Dicht- und Literaturwerken, die mit nichts Früherem, sonst oft Vollendeterem, sich vergleichen lassen, sondern in einer Philosophie, die eine nicht minder unvergleichliche Höhe des Selbstbewußtseins menschlicher Erkenntnis darstellt. Der Dünkel der Wissenschaft wird gedemütigt; aber diese Demütigung in Hinsicht des Objekts der Erkenntnis bedeutet zugleich eine ungeahnte Vertiefung der Einsicht in den letzten Bewußtseinsgrund, in dem die Erkenntnis der Wissenschaft selber wurzelt. Der wahre Mittelpunkt des Erkennens wird fortan in uns, nicht in den Dingen gefunden. Auf diese Weise wurde der Wissenschaft erst ganz ihre humane Bedeutung errungen, und das hob sie, mitten in der Demütigung ihres Wahnes, die Dinge bis zum letzten Grund erkannt zu haben, zu einem Range im Reich der menschlichen Bildung, den sie nie zuvor eingenommen hatte.

So sieht denn Natorp vor allem in der Kantschen Ethik der Freiheit, der Autonomie, mit einem Wort des sittlichen Selbstbewußtseins den

reinsten Ausdruck der neuen Idee des Menschentums. Kant ist es nach Natorp erst gewesen, der die sittliche Erkenntnis ganz zur Höhe der Idee, d. h. der unendlichen Aufgabe, erhoben hat, während er zugleich ihren Quell und Grund nur im Zentrum des eigenen Bewußtseins des Menschen zu finden vermochte. Mit dem Satze der Autonomie ist jede äußere Begründung des Sittlichen, sei es durch das Wohl der Meisten oder durch den unverständlichen Befehl eines höheren Willens, abgelehnt.

Damit aber erschließt sich eine Fülle bis dahin so gut wie ungekannter wissenschaftlicher Aufgaben. Das rasche, mächtige Aufblühen der historischen Wissenschaften im weitesten Sinne und die tiefe Erfassung ihrer Aufgabe ist unzweifelhaft von diesem Punkte ausgegangen. Schon Kants lapidare Entwürfe zur Geschichtsphilosophie künden ein neues Zeitalter der Geschichtswissenschaft an; Schleiermacher formuliert das innere, wesentliche Verhältnis zwischen Geschichtswissenschaft und Ethik; und in immer andern Wendungen treffen wir auf das Bewußtsein dieses Zusammenhanges in und seit jener Zeit. Man fühlte und sprach aus, daß es eine Wissenschaft der Geschichte bis dahin nicht gegeben hatte; wie schon im Beginn dieser Epoche Herder bedeutsam fragt, ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie, seine Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht: die Geschichte der Menschheit im ganzen und großen, seine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? Geschichte der Menschheit: wir müssen das Wort ganz im ursprünglichen Sinn des Menschentums, der humanitas, verstehen; dann sind wir in den Mittelpunkt dessen versetzt, was die damalige Zeit erstrebte. Der Mensch ist Mensch im vollen Sinne erst durch den Besitz eines menschheitlichen Selbstbewußtseins; und dieses hat jene Zeit eigentlich erstmals errungen. Geschichte der Menschheit, das besagt Geschichte der Idee, ihres allmählichen Aufleuchtens in den Geschlechtern der Menschen, im unendlichen, nur an sich selbst, an ihrem ewigen Sein zu messenden Fortschritt. Wie auch im einzelnen fehlgegriffen wurde, diese Grundbeziehung der Begriffe Geschichte und Idee, die erst den Begriff Menschheit und damit das wahre Objekt der Geschichte begründet, bleibt unerschütterlich.

In gewissem Sinne laufen diese Fäden alle zusammen in der einzigen Idee der Bildung, der Erziehung zum Menschentum. Den Menschen im Menschen erkennen wollte man zuletzt, um den Menschen im Menschen zu bilden. Bildung aber faßt Natorp in einem tieferen Sinne, als man das gewöhnlich tut; denn er möchte damit das Ganze der pädagogischen Aufgabe bezeichnen. Schon das Wort „Bildung“ weist ja deutlich hin auf die Form, das heißt die innere Gesetzlichkeit der Gestaltung des Menschlichen im Menschen. Es erinnert an die bildende Tätigkeit des Künstlers, oder auch an die plastische Kraft der Natur in ihren Hervorbringungen, das spontane Sichbilden, das von außen zwar — so wie das Wachstum der Pflanze durch die Pflege des Gärtners —

unterstützt werden kann, aber wesentlich doch eigenen, inneren Gesetzen folgt. Und zwar kann man den Begriff der Bildung keineswegs der Erfahrung entnehmen, sondern es schließt dieser ein tiefes Problem ein, heißt doch bilden nichts anderes als gestalten oder etwas zu seiner ihm eigentümlichen Vollkommenheit bringen, und so wird hier ein Begriff vorausgesetzt, von dem was s e i n s o l l, das heißt ein Zweckbegriff. Statt dessen könnten wir auch sagen, es handelt sich um ein Ziel, das der Wille sich steckt; einen solchen Begriff aber von etwas, was nicht ist, sondern sein soll, bezeichnet man allgemein als eine Idee. So ist denn auch Natorp die Idee der Bildung subjektiv nichts anderes als objektiv die Idee der Kultur oder der geistigen Gemeinschaft. Sie bildet das Band zwischen Philosophie und Pädagogik, wobei es freilich nicht angeht, mit Herbart die Pädagogik zu gründen auf zwei herausgegriffene Gebiete (Ethik und Psychologie), sondern es ist vielmehr die Pädagogik zu gründen auf die Philosophie als Ganzes; denn Pädagogik ist überhaupt nach Natorpscher Auffassung gar nichts anderes als konkrete Philosophie. Die Ethik, so zeigt Natorp, liefert nur die Gesetzgebung des Willens: Erziehung aber erstreckt sich auf alle wesentlichen Richtungen seelischer Tätigkeit, nicht auf den Willen allein. Also ist die Aufgabe der Erziehung nicht durch die Ethik allein erschöpfend zu bestimmen, sondern es gehört dazu ebensowohl die Logik als die Gesetzgebung des Denkens, die Ästhetik als die Gesetzgebung der frei gestaltenden Phantasie, die Religionsphilosophie als kritische Rechenschaft von den Gründen des besonderen Objektivitätsanspruchs, den das religiöse Bewußtsein erhebt.

So gelangt Natorp zur Grundthese seiner Sozialpädagogik, die man so formulieren könnte: „Es sind zu erforschen die sozialen Bedingungen der Bildung und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens". Das sind aber nicht zwei Aufgaben, sondern es ist eine einzige; denn die sozialen Verhältnisse realisieren sich stets in bestimmten Individuen, und alle individuelle Bildung und Erziehung dient andererseits stets einem bestimmten Verein, einer bestimmten Form der Gemeinschaft. Faßte man aber diese Frage ernstlich ins Auge, so durfte man nicht stehen bleiben bei der ziemlich unbestimmten Wahrheit, daß überhaupt eine Beziehung wesentlicher Art zwischen den Begriffen Erziehung und Gemeinschaft obwalte, sondern es galt, diese in prinzipieller Tiefe zu erfassen und methodisch durchzuführen. Dieser Aufgabe ist Natorps ganzes Buch: „Sozialpädagogik" gewidmet, das äußerst stark auf Theorie und Praxis der modernen Erziehung eingewirkt hat, obwohl es in einem fast zu knappen, abstrakten Stile geschrieben ist. Mancher oberflächliche Einwand hat das Recht der „Individual"-Pädagogik gelten zu machen geglaubt, als ob man einem Individuum die Vertretung seiner eigentlichen Interessen noch erst anzuraten oder theoretisch zu „begründen" nötig hätte. Dafür hat die Triebnatur des Menschen schon gesorgt,

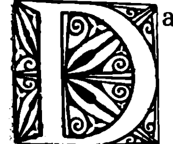
während es die ewige, unvollendbare Aufgabe bleibt, den sozialen Verband in Familie, Gemeinde, Kirche, Staat als ideale Gemeinschaftsform immer wieder gegen die „natürlichen“ destruktiven Tendenzen aufzubauen. So mündet Natorp in einen echten „Sozialidealismus“, wovon das (1919 erschienene) Buch des jung Gebliebenen kündet. Man kann nur denjenigen, die noch nichts von Natorp gelesen haben, raten, mit dieser prachtvollen Schrift anzufangen, die auch etwas von der Dichterbegabung des Philosophen ahnen läßt.

So verdanken wir Paul Natorp ein wahres Füllhorn von Gaben; möchte ein gütiges Geschick es ihm erlauben, seine Arbeiten auch äußerlich zu einem Abschluß zu bringen. Wir Jüngeren aber können nichts besseres tun, als in seiner Bahn weiter und mit zu wandeln, zum Segen der deutschen Geisteskultur und Volksbildung.

Dr. Artur Buchenau.

Hans Drieschs Philosophie des Lebendigen

Von Paul Feldkeller



as Fortschrittliche an der kritischen Naturphilosophie von Hans Driesch besteht nicht sowohl in ihrer metaphysischen Intention — die haben auch Reinke und von Hartmann gehabt —, sondern in der logischen Durchdringung der Naturwissenschaften, namentlich der organischen. In dieser Beziehung sind die „Logischen Studien über Entwicklung“ und die „Wirklichkeitslehre“ desselben Verfassers von höchster Bedeutung. Waren und sind sie doch — namentlich auch neben v. Wiesners Studien — im höchsten Grade geeignet, der Verwilderung der Logik und Begriffsbildung der im Gefolge Darwins und Spencers marschierenden Biologie Einhalt zu tun und der Logik jenen ihr zukommenden Platz in den Naturwissenschaften zu sichern, den Husserl ihr für die Psychologie und seine Anhänger für die Geisteswissenschaften gegeben haben. Auf Driesch selber hat offenbar die fundamentale Bedeutung des Logischen für das Physische solchen Eindruck gemacht, daß er sich vom Biologen zum „reinen Philosophen“ fortentwickelt hat — ein Prozeß, der nun selbst auf die Neuauflage der uns vorliegenden „Philosophie des Organischen“ *) nicht ohne Einfluß gewesen ist. Zwar ist diese ihrer Hauptmasse, d. h.

---

*) Hans Driesch, Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907—1908. Zweite, verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage. Leipzig, Wilh. Engelmann, 1921. 608 S.

den rein physiologischen Teilen nach, ein im wesentlichen unveränderter Abdruck der ersten Auflage. Dies betrifft die Abteilung A: „Die wichtigsten Ergebnisse der analytischen Biologie.“ Dagegen ist die Abteilung B: „Philosophie des Organischen“ vollkommen neu geschrieben worden. Und dieser Teil, in dem man suchen muß, was den heutigen Logiker und Metaphysiker von dem Biologen von einst unterscheidet, erweckt naturgemäß das Hauptinteresse der Gegenwart.

Driesch erklärt der immer noch herrschenden mechanischen Biologie den Krieg und bekennt sich offen zu dem von dieser für längst überwunden gehaltenen Standpunkt des Aristotelismus. Ihm ist das Leben ein nicht weiter ableitbares, am wenigsten auf das Anorganische zurückführbares Urphänomen, die Biologie dementsprechend eine elementare Naturwissenschaft im strengsten Wortsinn. Auf drei Beweise stützt er seine Lehre von der Autonomie des Lebens und dessen teleologischen Charakter. Die Maschinentheorie des Lebens versagt. Vielmehr muß ein unbewußtes „primäres“ Wissen und Wollen angenommen werden, d. h. ein Wissen des Organismus um sein Ziel, sein Telos, und seltsamerweise auch um die — jedesmal verschiedenen! — Mittel zu diesem Ziel (Formbildung, Restitution, Instinktbildung und -veränderung), ohne daß Erfahrung und bewußtes Denken zugrunde liegt. Der z. B. durch eine Verletzung oder durch ein Gift gestörte Organismus „weiß“ genau, wie er sich verhalten muß, um die Verletzung zu beseitigen, das amputierte Glied wiederherzustellen, ein Gegengift zu bilden usw. So sonderbar und unsern sonstigen, ja immer am Anorganischen gebildeten Begriffen dies scheinen mag: Driesch macht es auf hunderten von Seiten glaubhaft, daß eine Maschine nicht leisten kann, was diesem komplizierten „primären Wissen“ gleichkommt. Das Subjekt dieses merkwürdigen Wissens und Wollens aber nennt er mit Aristoteles Entelechie. Der Unterschied zu Wasmann und den katholischen Forschern bestimmt sich dabei so, daß die Möglichkeit einer Phylogenese, einer Entwicklung der Arten, nicht von vornherein in dogmatischer Weise abgewiesen und die Kluft zwischen Mensch und Tier nicht unüberbrückbar gestaltet wird. Anderseits liegt der Unterschied zu den metaphysikfeindlichen Maschinentheoretikern darin, daß nicht der Mensch vom Tier aus, sondern das Tier vom Menschen aus zu verstehen gesucht wird. So werden die Tiere, ja alles Organische, zum Menschen heraufgehoben: „Auch sie sind des Geistes Werkzeuge.“

Die Bedeutung des Denkens von Hans Driesch liegt nun nicht in der Metaphysik. Diese ist zu vier Fünfteln nur Modeströmung, ja vielleicht nur Symptom einer allgemeinen Nervenschwäche der heutigen Gebildeten, einer seelischen Unmöglichkeit, inmitten der trostlosen Gegenwart die ehernen Schranken einzuhalten, die Immanuel Kant dem menschlichen Begreifen gezogen hat. (Das sage ich als Metaphysiker.) In Wirklichkeit ist es denn auch gar keine wissenschaftliche Metaphysik,

sondern der in alle Ewigkeit vergebliche Versuch zu einer solchen, weil der menschliche Verstand praktisch niemals über seine Grenzen hinaus kann, obwohl er es sich einbildet: obwohl er es immer nur mit dem zu tun hat, was ihm gleicht und was er begreifen kann. Und so ist auch die übrigens notgedrungen recht dürftige Metaphysik von Driesch doch nur Physik, wenn auch eine Physik der lebendigen Natur, aber doch nur Physik und in keinem Sinne transzendent. Auch alle Zugeständnisse an den Spiritismus und den unräumlichen Charakter der von außerhalb des Raumes her „in den Raum hinein wirkenden“ Entelechie ändern daran nichts. Denn ohne eine Ordnung überhaupt und also doch eine Art Raum ist auch die Entelechie nicht denkbar. Der Verstand kann gleich der Spinne seine Beute immer nur in dem gleichen Netz „begreifen“, das er selber zuvor gesponnen hat. Die Welt der „Metaphysik“ aber beginnt erst außerhalb dieses Netzes. Wohl muß man über Kant hinausgehen, aber man darf doch nicht an ihm vorübergehen, wie es Scheler und die Kölner Philosophie tut.

Nein, die philosophie-geschichtliche Bedeutung des Lebenswerkes von Driesch liegt nicht in dieser Pseudometaphysik, sondern in dem nicht genug zu beachtenden Versuch, das Lebendige logisch zu durchdringen. Man mache sich einmal klar, was die Tatsache besagt, daß alle unsere wissenschaftlichen Begriffe aus der anorganischen Physik stammen: Kraft, Substanz, Kausalität, Element, Entwicklung und wie sie heißen, und daß mit diesen Begriffen des Toten das ganz andersartige Lebendige begreiflich werden sollte, aber unmöglich werden konnte. Die Griechen erfanden die mathematische Naturwissenschaft; von einer Wissenschaft des Lebendigen wußten sie nichts. Als daher vor wenigen Jahrzehnten die „Biologie“ auf den Plan trat, war es nur natürlich, daß sie mit den Begriffen arbeitete, die eben einzig und allein da waren: den Begriffen der mechanischen Naturwissenschaft (Maß, Zahl, Druck, Stoß, Kreis, Hyperbel usw.). So ist es geschichtlich zu erklären, wie die ausschweifenden Entwicklungsmythologien Spencers und Haeckels überhaupt entstehen konnten. Der Gedanke, daß das Lebendige autonom sei und nicht mit fremdem Maße gemessen, mit fremdem Begriffe „begriffen“, also fehlgemessen und fehlbegriffen werden dürfe; daß die Denkgewohnheiten der mathematischen Naturwissenschaft nur für diese geschaffen und gültig, nur dieser angemessen seien, nicht dagegen dem Reich des Lebendigen; daß es grundverkehrt sei, das Lebendige bloß deshalb, weil es später als das Tote und Mechanische in das Gesichtsfeld der Wissenschaft getreten ist, nun dieser unterzuordnen und aus dem Anorganischen abzuleiten: dieser Gedanke war im 19. Jahrhundert noch gar nicht reif. In einzelnen Köpfen, namentlich bei Schelling und seiner Schule blitzte er wohl auf und tobte sich in grotesken Formen aus, die dem an sich richtigen Gedanken mehr schadeten als nützten, dem Gedanken nämlich, daß die 60 oder wieviel Elemente, die ihnen inne-

wohnenden Kräfte und die räumlich-logische Konstellation wohl die Erklärungsprinzipien für die Welt des Toten, gewiß auch für das, was am Organismus selber anorganisisch und tot ist, niemals aber für das Lebendige, d. h. die dem an sich Toten ständige Impulse erteilende autonome Triebkraft, abgeben können. Mit Driesch nun hat der Gedanke der Eigengesetzlichkeit, des elementaren, irreduziblen Charakters des Lebendigen eine logische Vertiefung erhalten, die bei den Vitalisten vor ihm noch fehlte. Wir müssen andere Begriffe als die des Anorganischen bilden, wollen wir das Lebendige wissenschaftlich verstehen. Und diesem Gedanken hat Driesch die Bahn brechen helfen und dafür sei ihm Dank, auch wenn sich keine seiner an die Kölner dogmatische Phänomenologie anlehnenden Spekulationen aufrecht erhalten lassen sollte.

Henry Fords religiöse Einstellung

Von Wilhelm Müller-Hermsdorf.



Auf die Frage: Wer und was ist Henry Ford? wissen die meisten Zeit- und Volksgenossen die Antwort zu geben: „Der große Automobilkönig und der reichste Mann der Welt“. Das ist sehr wenig, denn wenn Henry Ford nicht mehr wäre, so würde er sich selber schämen, er, der seine Fabriken und seinen Reichtum nur als Einsatzmittel für weit höhere Zwecke auffaßt. Reiche Menschen und Industriekönige haben wir in Deutschland und Europa auch, und doch hat keiner von ihnen das Zeug zu einem Ford, ist keiner so wenig von seinem Besitz moralisch belastet und geistig frei, keiner von so geweitetem Horizont und solcher unpersönlichen Daseinsauffassung als Henry Ford, in dem wir nicht mehr und nicht weniger als einen der größten Volkserzieher unserer Zeit zu sehen haben. „Mr. Ford ist mehr in Menschen als in Maschinen interessiert“, so läßt er denjenigen Geldmachern sagen, die ihn von seinen Linien abdrängen wollen. Er selbst ein einfacher Mensch unter Menschen. Der Sohn eines meiner Freunde, der bei ihm tätig ist, schrieb als einen seiner ersten Eindrücke dies, daß Ford vor allem keine unnahbare Persönlichkeit sei, daß er sich einfach und natürlich gebe und jeder ihn sprechen könne. Er lebt sein Programm. Ihn hat das Geld nicht verdorben, das er, anfangend als armer Laufjunge, zusammengebracht und zu einem segenspendenden Faktor gemacht hat. Er hat nicht, wie der große Haufe unserer Neureichen, Geschmack am Gelde gefunden, sondern an den Kulturgütern, die das Geld vermittelt, und darum macht er zu seiner Lebensaufgabe, andere denselben Weg zu führen. „Mr. Fords Absicht ist, den Geschmack eines Menschen zu heben und seine Verdienstfähigkeiten zu fördern, ihn zu unterweisen, wie er sein Einkommen am nützlichsten verwende, ihn in rechte Verhältnisse zu bringen zu seiner Familie, zu seinem Nächsten, zur Arbeit und zum Arbeitgeber, und den Untergehenden eine neue Gelegenheit zum Leben zu geben.“

Daß es hierbei nicht mit Redensarten getan ist, weiß er selbst am besten; ihm, dem der Aufstieg so schwer gemacht wurde, daß mancher andere an seiner Stelle überhaupt verzweifelt wäre, imponieren keine schönen Worte. Nicht einmal seine nächsten Verwandten unterstützten ihn, als er zu seiner Selbständigmachung Betriebskapital benötigte. Und darum nimmt er vor allem den Kampf mit dem Drachen der Armut auf. Klipp und klar lautet seine Kriegserklärung an ihn: „Ich will die Armut in Amerika abschaffen. Ich will es möglich machen, daß jedes Kind sein rechtes Heim erhält." Diesem Zweck dient die materielle Seite seiner großen und immer weiter wachsenden Unternehmungen, und den besorgten Gemütern, die ihm entgegenhalten (natürlich solche, die selbst keine Not leiden), daß der Besitz Gefahren mit sich bringe, erwidert er mit feiner Ironie:

„Reichtum wäre kein so großer Fluch, wenn jedermann daran tragen würde." — Denjenigen, die erst die Massen „reifer" wissen wollen, ehe sie ihnen größere Anteilnahme an den Gütern einräumen, sagt er, daß es eine Grausamkeit sei, eines Menschen Fähigkeit zu einem glücklichen Dasein zu erwecken, und zu erziehen, ohne ihm auch zugleich die Mittel dazu an die Hand zu geben. Ford will der Vater seiner Leute sein, und das bedeutet ihm, ihnen nicht nur die Mittel zu einem sorgenfreien und frohen äußeren Dasein zu geben, sondern auch darüber zu wachen, daß sie dieses Ziel tatsächlich erreichen. Von gleicher Bedeutung wie das Geldverdienen ist ihm also die Art des Geldverbrauchs. Da er nicht überall sein kann, so wacht an seiner Stelle ein Wohlfahrtsausschuß darüber, daß keiner der Angestellten sein Geld verludert und seine Familie vernachlässigt. Wo ein solcher Fall festgestellt wird, da gibt es zunächst eine Ermahnung. Bessert sich der Betreffende nicht innerhalb eines Monats, so wird ihm von dem Betrag, mit dem er außer seinem Gehalt an dem Gewinn der Fabrik beteiligt ist, ein Teil einbehalten; hilft das auch noch nicht, so erfolgt ein noch größerer Abzug, und bessert er sich nicht innerhalb sechs Monaten, so erfolgt Entlassung ohne Möglichkeit auf Wiedereinstellung. Die Abzüge verfallen alsdann zu Gunsten der Wohlfahrtskasse, während im Besserungsfalle Zurückerstattung erfolgt. Es sei jedoch bemerkt, daß derartige drakonische Maßnahmen äußerst selten notwendig werden. Die von Ford eingerichteten und von etwa 30 000 seiner Angestellten besuchten Fortbildungsschulen, leisten eben so Vorzügliches, daß der Arbeiterstand sich auf einer geistigen Plattform befindet, auf der Einsicht und Strebsamkeit die stärksten Motoren sind.

Fords Grundsatz ist: „Die Wohlfahrt der Fabrik, des Staates und der Gemeinde hängt von der Familie ab". Der Familie gilt also seine besondere Sorgfalt, und über das Wohlergehen aller der ihm anvertrauten Arbeiter- und Angestelltenfamilien zu wachen, ist die hervorragendste Aufgabe des erwähnten Wohlfahrtsausschusses. Die Kinder sollen keinen schädlichen Einflüssen ausgesetzt sein, keine Familie soll in schlechter Nachbarschaft wohnen, keiner soll einen Grund haben, im Hinblick auf seine eigenen Leistungen neidisch auf den andern zu sein. Wer strebend sich bemüht, dem soll alle Hilfe zuteil werden, deren er bedarf. Ford will Menschen glücklich machen, damit ist eigentlich alles gesagt.

Und die Triebfeder davon? Politischer, religiöser oder philosophischen Ehrgeiz? Will Ford auf dem Wege über den Dollar Präsident oder gar Welt-

beherrscher werden? Nun, es gibt in der Tat eine sehr große Anzahl von Wahlvereinen in Amerika, die mit ganzer Kraft für seine Präsidentschaftskandidatur arbeiten. Er selbst hat wiederholt abgelehnt, sich zum Kandidaten aufstellen zu lassen, so erst in letzter Zeit, als er dem Staat den gesamten Gewinn zurückerstattete, die seine Fabriken aus den Kriegslieferungen gezogen hatten. Immerhin hört man aber immer wieder, daß andere namhafte Politiker sich für ihn einsetzen und daß die große Masse der Arbeiter in ihm eine der besten Garantien für ihre Wohlfahrt sieht. „Ford ist“, so schreibt ein Geistlicher, „einer der wenigen Reichen, denen die Arbeiter noch mehr Reichtum wünschen, weil er ihn richtig anwendet.“

Nein, Fords Motive liegen einfach auf dem Gebiete reinen, angewandten Menschentums. Gewiß, er ist auch religiös, wie die meisten Amerikaner, aber ohne Festlegung auf ein besonderes kirchliches Bekenntnis. Wenn er eine Norm hat, so ist es die der Bergpredigt Jesu, von der Ford verehrungsvoll sagt: „Diese Religion kann man überall betätigen und sie müssen wir auch im Industrieleben haben“ — „Religion kann ich nicht erklären, so wenig als den Dampf, von dem ich nur sehe, daß er unsere Maschinen treibt und uns in den Stand setzt, Handel zu treiben, uns zu erwärmen und die Welt besser und angenehmer zu machen. So etwa denke ich über die Wirkungen der Religion“. — „Mr. Fords Christentum besteht in praktischer Nächstenliebe, wobei er insbesondere an die unteren Volksschichten denkt.“

Das ist in großen Zügen der Mann, der nicht nur in Einzelnen, sondern auch in Völkern den Nächsten sieht, der unter Räuber gefallen ist. Auch Deutschland gehört zu diesen Nächsten, das wissen wir. Ford erblickt in den Deutschen keine Hunnen und Barbaren, — die meisten leitenden Stellen in seinen Werken sind von Deutschen besetzt. Er schätzt deutsche Qualität und weiß, daß der Deutsche nicht blufft. Ein junger Mann meiner Bekanntschaft schrieb nach Hause: „Um 12 Uhr kam ich in Detroit an, um $^{1}/_{2}$1 Uhr war ich engagiert. Und mit fünf Dollars pro Tag für den Anfang.“ Heute, nach Jahresfrist, hat er mit seinem Freunde drüben schon ein eigenes Häuschen.

Diese wenigen Schlaglichter dürften zeigen, daß ein gut Teil der sozialen Frage sich lösen läßt ohne den großen Apparat von Parlamentarismus und Staatsumwälzung und dergleichen Blitzableitern für den persönlichen guten Willen und das Verantwortlichkeitsbewußtsein eines aufrechten Charakters, der nicht materialistisch orientiert ist. Man kann es noch einfacher ausdrücken: Weniger reden, weniger abwarten, weniger andere drängen, mehr selber tun. Nur dort, wo die opfernde Hand bei sich selbst am tiefsten in den Beutel greift, wird der Acker zum reichtragendsten Saatfeld werden. Das können Lernwillige an Henry Ford lernen. Andere Unbelehrbare müssen ihn naturgemäß bekämpfen, denn für sie bedeutet er eine Gefahr, die im Interesse beschränkter und mammonistischer Lebensauffassung nicht ernst genug genommen werden kann.

Streiflichter

Herder über den jungen Kant. Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Humen prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers und der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir.

Kants Briefe. Wenn auch eine schon 1805 ergangene „Aufforderung an die Korrespondenten des verstorbenen Professors Kant" zu einer Sammlung seiner Briefe erfolglos blieb, so erschienen doch nach und nach einzelne Briefe von ihm in Werken seiner Schüler, Freunde, Biographen. Hatte die erste Gesamtausgabe von Kants Schriften etwa 40 Briefe vereinigt, so vermehrte bald danach, 1840, Schubert diese Zahl durch die wichtigen Briefe an Mendelssohn, Marcus Herz und andere auf fast das Doppelte. Die folgenden Ausgaben brachten nur sehr wenig Neues, und wenn R. Reicke, der sorgliche Hüter und Mehrer des nach Dorpat gelangten Kantischen Briefnachlasses, 1885 außerdem von etwa zwanzig Einzeldrucken berichten konnte, so waren sie meist zu entlegen, um der Forschung recht zu dienen. Nachdem noch neben anderem die philosophisch recht bedeutsame Reihe der Briefe an Beck aus der Rostocker Kanthandschrift ans Licht getreten war, betrug die Gesamtzahl der bis zur Jahrhundertwende gedruckten Kantbriefe vielleicht 120.

Mit welcher Wucht der Neuheit mußten bei diesem dürftigen Bestande die drei Bände des Briefwechsels wirken, die Reicke nach sehr langer Vorarbeit im Rahmen der von der Berliner Akademie veranstalteten Kantausgabe vorlegte. Sie enthalten über 280 Briefe Kants, die amtlichen Schriftstücke mit eingerechnet. Fast drei Viertel des Raumes füllen freilich die Briefe an Kant, oft durch keinen anderen Zusammenhang, als die Verehrung des Schreibers mit dem Philosophen verbunden; sie geben ein lebendiges Bild der großen und kleinen Geistesbewegung um Kant, in der ihr Urheber doch ziemlich unberührt verharrte. Für die Kenntnis seiner philosophischen Entwicklung bietet das Corpus der Briefe mehr Ergänzungen als umwälzende Aufschlüsse; in ganz neues Licht rückt es den Menschen Kant. Nicht daß das überlieferte Bild sich wandeln müßte; aber statt einer Silhouette erblicken wir nun Farbe und Körper.

Nachdem inzwischen noch fast ein Dutzend Kantbriefe ans Licht getreten sind, liegt wohl der Bestand des überhaupt für die Nachwelt Geretteten wesentlich abgeschlossen vor; denn daß neue Funde noch einmal über die so dunkle Hauslehrer- und Magisterzeit Licht verbreiten werden, dazu ist die Hoffnung leider gering. Nicht 300 Briefe aus einem achtzigjährigen Leben, das ist eine sehr kleine Zahl; aber sie ist nicht sowohl durch eine lückenhafte Überlieferung bedingt, als der Ausdruck von Kants Naturell. Eben darum durfte der Versuch gewagt werden, in einer Auswahl die Persönlichkeit des Denkers allein durch ihre unmittelbaren, privaten Bekundungen wirken zu lassen.

Was uns einzig und allein not tut. (Unum necessarium.) *) — Der vollständige Titel dieses merkwürdigen letzten Büchleins aus der Hand des Comenius lautet: „Das Eine, was not zu wissen, was im Leben, im Tode und nach dem Tode not, was der durch das Unnötige dieser Welt ermüdete und zu dem Einen, was not, sich zurückziehende Greis Johann Amos Comenius in seinem 77. Jahre der Welt zu erwägen gibt." (Amsterdam 1668, später Leipzig 1734.) Es heißt darin:

„Die allgemeinen Labyrinthe des menschlichen Geschlechtes habe ich beschrieben: soll ich nun meine eigenen Irrsale erzählen? Ich wollte sie mit Stillschweigen übergehen, wenn ich nicht wüßte, daß ich auch Zuschauer meines Tuns und meines Leidens gehabt, und fürchtete Ärgernis durch Irrtümer zu geben, die ich nicht verbesserte. Aber weil es meinem Gotte gefiel, mir ein Herz zu schenken, das dem gemeinen Nutzen zu dienen begierig ist, und er mir auferlegte, eine öffentliche Rolle zu spielen, und einige meiner Handlungen gemißbilligt worden sind, so glaubte ich, dies berühren zu müssen, damit einige an meinem Beispiel sehen mögen, daß man auch bei guten Vorsätzen irren kann und daraus lernen . . .

Ich danke also meinem Gotte, der gewollt, daß ich zeitlebens ein Mann der Sehnsucht sein sollte. Und ob er gleich dadurch mich in manche Labyrinthe hat geraten lassen, so gewährte er mir es doch, daß ich mich entweder aus den meisten bereits wieder herausarbeitete, oder er führt mich selbst noch jetzt an seiner Hand zum Anschauen der seligen Ruhe. Denn die Sehnsucht nach dem Guten, wie sie auch immer in eines Menschen Herzen sei, ist allezeit ein Bächlein, das aus der Quelle alles Guten, aus Gott, herfließt. Die Schuld liegt an uns, wenn wir nicht, dem Bächlein folgend, bis zu seiner Quelle hinauf oder bis zu seinem Ausfluß ins Meer gelangen, wo die Fülle und Sättigung alles Guten ist. Doch Dank sei der Güte Gottes, sie führt uns durch die manchen Irrgänge unserer Labyrinthe an dem geheimen Ariadnefaden seiner Weisheit immer endlich wieder zu Ihm, der Quelle und dem Meer alles Guten, zurück. Auch mir ist dies widerfahren, und ich freue mich, daß ich nach so unzähligen seither gehabten Begierden nach bessern Dingen, deren Zahl ich nicht weiß, immer näher dem eigentlichen Ziele all meines Verlangens zugeführt werde, indem ich erkenne, daß all mein Tun bisher entweder ein bloßes Hin- und Widerlaufen einer geschäftigen Martha gewesen. Nun aber liege ich endlich mit Maria zu den Füßen Jesu und spreche mit David: „Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte."

---

*) Die Anmerkung am Schlusse dieses Artikels wolle man beachten! Die Redaktion.

Ich habe gesagt, daß ich alle meine Arbeiten um des Herrn willen aus Liebe übernommen habe; ein andres ist mir nicht bewußt, und verflucht sei jede Stunde und jeder Augenblick, der in irgendeiner Tätigkeit anders angewandt wurde!

Eine meiner vorzüglichen Bemühungen bezog sich auf die Schulverbesserungen, die ich aus Verlangen, die Jugend in den Schulen aus den beschwerlichen Labyrinthen herauszuführen, worein sie verwickelt worden war, über mich nahm und viele Jahre fortsetzte. Einige hielten dies für eine dem Amte eines Theologen fremde Sache, als ob Christus diese zwei: „Weide meine Schafe und weide meine Lämmer!“ nicht verbunden und beide seinem geliebten Petrus aufgetragen hätte! Ich hoffe und erwarte es zuversichtlich von meinem Gott, daß meine Vorschläge einst ins Leben treten werden, wenn nun der Winter der Kirche vergangen, der Regen aufgehört hat, und die Blumen im Lande hervorkommen werden; wenn Gott seiner Herde Hirten nach seinem Herzen, die nicht sich selbst, sondern die Herde des Herrn weiden, geben, und der Neid, der gegen die Lebendigen gerichtet ist, nach ihrem Tode aufhören wird.

Mein zweites langwieriges und beschwerliches Labyrinth war die Arbeit zum Frieden, oder mein Verlangen, die über verschiedene Glaubensartikel auf eine höchst schädliche Weise streitigen Christenparteien, wenn es Gott gefiele, zu vereinigen, was mir viel Mühe kostete. Ich habe zwar von dem noch nichts in Druck gegeben, vielleicht aber geschieht es noch. Daß ich bisher noch nichts herausgab, geschah wegen der Unversöhnlichkeit gewisser Leute, deren grimmigen Haß auf mich zu laden vertraute Freunde für unzeitig hielten. Aber ich werde es noch veröffentlichen, weil man am Ende Gott mehr als die Menschen fürchten muß[1]). Unsere Zeit war so, wie einst das Gesicht des Elias auf dem Horeb, da er nicht aus der Höhle herauszugehen wagte, als Sturmwind, Feuer und Erdbeben vor dem Herrn hergingen. Allein es wird auch der Zeitpunkt kommen, wo Elias ein sanftes Säuseln und in demselben die Stimme des Herrn hören wird. Jetzt ist einem jeden sein Babel schön, und er glaubt, es sei Jerusalem selber. Man nennt es mit Unrecht eine Verwegenheit, wenn jemand im Vertrauen auf Gott und seine gute Sache die ganze Welt anreden und zur Besserung ermahnen will. Sind wir ja doch alle auf dem großen Schauplatz der Welt beisammen, und was da oder dort geschieht, geht alle an. Wir sind auch alle eine große Familie. Mit demselben Rechte, womit ein Familienglied dem andern zu Hilfe kommt, dürfen wir Menschen unsern Mitmenschen behilflich sein. Nächstenliebe predigt die ganze Heilige Schrift, die gesunde Vernunft lehrt sie. Sokrates wollte lieber sterben als das Gute nicht lehren, und Seneca sagt: „Wenn ihm die Weisheit nur für sich gegeben würde, und er sie niemand mitteilen dürfte, so begehre er sie lieber gar nicht.“ . . .

Außer diesem bin ich, aber nach Gottes Willen, noch in ein anderes ungewöhnliches Labyrinth geraten, indem ich die göttlichen Offenbarungen, die zu unserer Zeit geschehen sind, unter dem Titel: Lux in tenebris, oder e tenebris herausgab. Viel Mühe und Arbeit, aber auch viel Furcht, Neid und Gefahr verursachte mir dies, da man mich wegen meiner Leichtgläubigkeit verlachte. Wenn etliche Weissagungen nicht in Erfüllung gehen, so

---

[1]) Es unterblieb wegen seines baldigen Todes.

will ich mich hüten, darüber zornig zu werden. Denn vielleicht hat Gott Ursachen, seine Beschlüsse oder wenigstens die Offenbarungen derselben zu ändern! Vielleicht wollte er hier zuerst zeigen, was die Menschen ohne ihn nicht können, um in künftigen Zeiten zu zeigen, was er ohne die Menschen tun könne oder durch sie, wenn er sie einmal zu seinem Willen gebracht hat.

Was soll ich denn nun anfangen nach so vielen Labyrinthen, womit ich mich meine ganze Lebenszeit geplaget habe? Soll ich mit Elias sagen: „So nimm nun, Herr, meine Seele von mir, denn ich bin nicht besser als meine Väter!" Oder mit David: „Verlaß mich nicht, Gott, im Alter . . . bis ich deinen Arm verkündige, allen, die noch kommen sollen!" — Keines von beiden! Damit ich nicht durch ängstliches Verlangen des einen oder andern beunruhigt werde, sondern ich will mein Leben und Sterben, meine Ruhe und Arbeit dem Willen Gottes anheimstellen . . . damit ich je länger, je mehr, mit dem einigen Notwendigen zufrieden, alles Unnötige wegschaffe oder verbrenne. Statt eines kostbaren Kleides will ich mich, wie Johannes, an einem rauhen Gewand begnügen. Brot und Wasser sollen die Stelle eines köstlichen Tisches vertreten, und kommt noch ein kleines Zugemüse dazu, so will ich die Güte Gottes dafür loben. Meine Bücherei soll aus dem dreifachen Buche Gottes bestehen; meine Philosophie soll sein, daß ich mit David die Himmel und die Werke Gottes betrachte. Meine Medizin soll wenige Kost und öfteres Fasten sein. Meine Rechtsgelehrsamkeit, daß ich andern tue, was ich will, das sie mir tun. Fragt jemand nach meiner Theologie, so will ich, wie der sterbende Thomas von Aquino, da ich auch bald sterben werde, die Bibel nehmen und mit Herz und Mund sagen: „Ich glaube, was in diesem Buche geschrieben steht"; fragt er genauer nach meinem Glaubensbekenntnis, so will ich ihm das apostolische nennen, da ich kein kürzeres, einfältigeres und nachdrücklicheres weiß, das alle Streitfragen entscheidet. Fragt er nach meiner Gebetsformel, so will ich ihm das Gebet des Herrn weisen, da niemand einen besseren Schlüssel finden konnte, das Herz des Vaters aufzuschließen, als der eingeborene Sohn. Fragt man nach meinen Lebensregeln, so sind es die zehn Gebote, weil ich glaube, daß niemand besser sagen konnte, was Gott gefällt, als Gott selbst. Will man meine Kasuistik wissen, so will ich antworten: alles Meinige sei mir verdächtig, daher fürchte ich mich, auch wenn ich recht tue, und rufe demütig: Ich bin ein unnützer Knecht! Habe Geduld mit mir!

Aber was werden die Bewunderer der menschlichen Weisheit hiezu sagen? Sie werden wohl den alten Narren auslachen, der von dem Gipfel seiner Ehre zu dem tiefsten Grade der Selbsterniedrigung herabsteigt! Sie mögen lachen, wenn's ihnen beliebt! mein Herz wird auch lachen, daß es den Wirren entronnen ist. Ich habe den Hafen gefunden, Schicksal und Zufall lebt wohl, sagt der Dichter, ich sage: ich habe Christum gefunden, fahrt hin ihr eitlen Götzen! Er ist mir alles. Sein Fußschemel soll mir mehr als alle Thronen der Welt, und seine Niedrigkeit mehr als alle Hoheit sein. Mir deucht, ich habe den Himmel unter dem Himmel gefunden. Mein ganzes Leben war nicht mein Vaterland, sondern eine Wanderschaft, meine Herberge ward immer und immer verändert und nirgends fand ich eine bleibende Wohnung. Nunmehr sehe ich mein himmlisches Vaterland schon nahe, zu dessen Pforte mich mein Führer, mein Licht, mein Erlöser gebracht hat,

der mir vorangegangen ist. Ich lobe und preise deine heiligste Vorsicht, o, mein Erretter, daß du mir auf dieser Erde kein Vaterland und keine Wohnung gegeben hast, sondern daß sie mir nur ein Ort der Verbannung und der Pilgerschaft hat sein müssen, und ich mit David sagen konnte: „Ich bin beides, dein Pilgrim und dein Bürger."

Ich kann nicht sagen wie Jakob: „Meiner Tage sind wenig, und sie langen nicht an die Tage meiner Väter." Denn du hast gemacht, daß die meinigen die Tage meines Vaters und Großvaters und vieler Tausenden übertreffen, welche mit mir durch die Wüste dieses Lebens gingen. Warum du dieses getan hast, das weißest du. Du hast mir allezeit, wie dem Elias in der Wüste, einen Engel zugesandt, mit einem Bissen Brotes und Trunk Wassers, daß ich nicht vor Durst und Hunger stürbe. Du hast mich vor der gemeinen Torheit der Menschen bewahrt, die allerlei Zufälliges für das wesentliche Gut, den Weg für das Ziel, das Streben für die Ruhe, die Herberg für die Wohnung, die Wanderschaft für das Vaterland halten. Gelobet sei dein heiliger Name!

Wir gedenken, wie hier geschehen, möglichst in jedem der folgenden Hefte aus dem Gedankenschatze des Comenius unseren Lesern einiges mitzuteilen.

Den Mann nenne ich groß, der viel gedacht, gelesen und erfahren hat, und der alles, was er gedacht, gelesen und erfahren hat, bei jeder Sache, die er unternimmt, also auch bei jedem Buch, das er schreibt, vereint zum besten Zwecke anzuwenden weiß, alles so anschaulich darzustellen, daß jeder sehen muß, was er selbst gesehen hat. (Lichtenberg).

Spottbilder zur Reformationszeit. Während der Reformation überboten die Parteien sich in Spottbildern, wobei Luther auf der einen, die Mönche auf der andern Seite besonders herhalten mußten. Um die Wirkungen der Bilder zu verstärken, benutzte man gern Darstellungen von Maschinen. So ist Luther einmal in einer großen Weinpresse liegend dargestellt, wo man ihm den „Narren" auspressen will. Bei solchen Bildern ist das Technische aber immer nur Hilfsmittel — nicht Selbstzweck — der Darstellung. Aber im Jahre 1554 bekommen die Mönche es doch einmal in einer rein technischen Karikatur ab. Hat doch einer von ihnen die greuliche Erfindung des Schießpulvers gemacht. Es war der Bruder Berthold, den man wegen seiner alchimistischen Kenntnisse „den Schwarzen" nannte, ein Mitglied des in Deutschland weitverbreiteten Ordens der Bernhardiner. Neuerdings wissen wir von ihm, daß er ums Jahr 1380 lebte und im Jahre 1388 wegen seiner Verbesserungen an Schießpulver und Geschütz hingerichtet wurde. Gelegentlich ist er dargestellt, wie er einmal mit Hilfe einer greulichen Teufelin das Geschütz baut, ein ander Mal unter Führung eines bockshörnigen, fliegenden Teufels Pulver stampft. Im Vordergrund frißt ein Tier, das wie ein Dudelsack aussieht, Schießpulver. Geschütz, Schießpulver und das Geräusch, das sie abgeben, sind trefflich verspottet.

Rundschau

Kant-Ehrung. Aus einem Aufrufe, der für uns zu umfangreich ist, bringen wir folgendes:

Königsberg, die alte Pregelstadt, rüstet sich, den zweihundertjährigen Geburtstag Immanuel Kants festlich zu begehen. Die gesamte wissenschaftliche Welt richtet dabei ihre Augen auf die Stätte, von der einst die Lehre und Kritik der reinen Vernunft ihren Siegeslauf durch alle Lande antrat. In edlem Wettstreit werden alle, die im Namen Kant ein Symbol des menschlichen Fortschritts sehen, bereit sein, an der Ehrung seines Andenkens mitzuwirken.

Wie aber könnte über den Augenblick hinaus würdiger und wirksamer Kants Gedächtnis an der Stätte seines einstigen Schaffens gepflegt werden als dadurch, daß seine alma mater, die Albertus-Universität Königsberg, diese alte geistige Vorburg des Deutschtums als Hochschule des Idealismus und Heimstätte wissenschaftlicher Arbeit blüht und in voller Arbeitsmöglichkeit erhalten bleibt. Das ist heute in vollem Maße gefährdet! Die Königsberger Universitäts- und Seminarbibliotheken sind schwer notleidend, so notleidend, daß es nicht wundernehmen würde, wenn die geistige Spannkraft, die Grundlage eigener wissenschaftlicher Forschungstätigkeit unter der zeitigen Misere zurückgeht. Um einen festen Stamm hervorragender Gelehrter dauernd in Königsberg zu fesseln, ist eine Aufbesserung der Bibliotheksbestände ebenso sehr Erfordernis, als es im Interesse des studentischen Nachwuchses zwingend wird, die immer unerträglicher werdenden Verhältnisse zu bessern, weil der größte Teil gerade der Ost- und Westpreußen nicht mehr in der Lage ist, andere Universitäten als die der Heimatprovinz aufzusuchen. Der preußische Staat hat sein besonderes Interesse für diese Bibliotheken in den Jahrzehnten vor dem Kriege durch die Errichtung eines schönen und zweckmäßigen Bibliotheksgebäudes bewiesen. Heute aber reichen seine Mittel nicht aus, ihre Bücherbestände auf der notwendigen Höhe zu halten.

Im Namen Immanuel Kant liegt für uns eine heilige Verpflichtung beschlossen. War sein Wirken, war sein Idealismus deutsch bis ins tiefste, so muß die Stätte, von der sein Werk ausging, deutsch bleiben für alle Zeit, muß die Alma mater Königsbergs eine Hochschule des Deutschtums sein und bleiben, und das heute mehr denn je, nachdem Ostpreußen eine von slavischen Fluten umbrandete Insel geworden.

Bücherspenden nimmt das Sekretariat der Albertus-Universität in Königsberg i. Pr. entgegen. Sie lassen sich ermöglichen, wenn unsere Mitglieder oder die von ihnen verwalteten Bibliotheken Doppelstücke aussondern und der bezeichneten Stelle unter der Angabe „Auf Veranlassung der C.-G." überweisen. — Damit hoffen wir auch an unserer östlichen Bildungsstätte der C.-G. Förderer zu gewinnen.

Der Aufruf ist u. a. unterzeichnet von Albert Einstein, Rudolf Eucken, Fritz Haber, Adolf v. Harnack und von einem — Unger, Vorsitzenden der „Gesellschaft der Freunde Kants". Kant, der Freund Hufelands, hat also wohl seinem Freundeskreise die Geheimnisse der Makrobiotik übermittelt. Wie alt mögen diese Herren wohl sein, die sich der Freundschaft Kants rühmen können und denen ein Herr Unger vorsitzt?

Zeitgenössische Urkunden über die ältesten griechischen Könige. In einer Sitzung der Deutschen Orient- und der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft sprach Dr. Forrer über keilschriftliche Urkunden, denen eine Reihe von geschichtlichen und geographischen Tatsachen auch zur ältesten griechischen Geschichte zu entnehmen ist. Die Quelle der neuen Erkenntnisse ist das von Hugo Winkler in Boghazköi aufgedeckte Staatsarchiv der Chatti (des Hettiterreichs).

Dr. Forrer hat die 11000 in Berlin aufbewahrten Tontafeln, die teilweise schlecht erhalten sind, durchforscht und festgestellt, daß eine Anzahl in ihnen vorkommender Namen sich mit solchen aus griechischen Quellen, z. B. bei Homer, durchaus deckt, d. h. daß die Umwandlung der Namensformen nach auch sonst bekannten Regeln erfolgt ist. So ergibt sich eine Reihe von Namen, von Landschaften und Völkern an der Süd- und Westküste von Kleinasien, die einschließlich Cypern Randstaaten unter der Oberhoheit des Hettiterkönigs waren.

In einem dieser Randstaaten, in Pamphylien an der kleinasiatischen Westküste, war der griechische „Großkönig" zugleich Lehnsmann der Chatti, etwa wie der in Preußen vollsouveräne Friedrich I. die Mark als Reichslehen hatte. In dieses staatsrechtliche Verhältnis bringen die Kolonisation der Küstenlandschaften und der Inseln (Cypern, Kos, Melos u. a.) und Abfallunternehmungen mehrerer Staaten Unruhe. Die einzelnen Vorgänge sind Gegenstand der Urkunden; der geschichtliche Hergang kann aber nur erraten werden. Soviel steht jedoch fest, daß in den Kämpfen um die weitestvorgeschobenen Posten im Westen eine kleinasiatische Stadt im griechischen Siedlungsgebiet namens Troisa = Troiha = Troija jetzt durch Urkunden der gleichen Zeit belegt ist. Die Urkunden entstammen der Zeit etwa zwischen 1360 und 1190 v. Chr. Geb.

Das Land, aus dem die kriegerischen Fremden kamen, wird in den Chatti-Urkunden Achaiva genannt, dem homerischen Ausdruck Achäer entsprechend. Ihr König heißt Tabaglawas, nach der Lautverschiebung im griechischen Eteokles. Dessen Vater, im griechischen Andreus, wird Antarawas genannt. Noch andere Könige, die nach griechischen Quellen in Orchomenos und Tiryns geherrscht haben, werden erwähnt; darunter Atreus.

Es wird in weitesten Kreisen außerordentlich überraschen, daß nun Urkunden vorliegen, die bis zu einem halben Jahrtausend über die vermutliche Zeit der Abfassung der homerischen Gedichte zurückreichen. Wir haben hier Staatsverträge und andere Urkunden der gleichen großen weltgeschichtlichen Vorgänge, die in menschlich und dichterisch vollkommener Darstellung den Gegenstand der Sagen von Troja und der verwandten Sagenkreise bilden. Aus den nun vorliegenden Urkunden ergibt sich, daß auch Nebenszenen Homers als geschichtlich gelten müssen, wir es also bei Homer — in Übereinstimmung mit Schliemanns und Dörpfelds Annahmen — mit einer Geschichtsquelle von viel höherer Einzelwahrheit zu tun haben, als man sie gemeinhin in diesen Gedichten sehen wollte. Die Veröffentlichung der vorläufigen Ergebnisse der Forrerschen Forschungen steht unmittelbar bevor. Leider muß man nach seinen Mitteilungen damit rechnen, daß nach der angedeuteten Seite der Inhalt der Tontafeln mit den nun bevorstehenden Veröffentlichungen erschöpft ist. Zu hoffen ist, daß die fortgesetzte Grabungstätigkeit, die neuerdings von verschiedenen Seiten wieder aufgenommen worden ist, mehr alte Staatsarchive in der Art des hettitischen aufdecken werde.

Rudolf Hildebrand. Der hundertste Geburtstag des Leipziger Germanisten Rudolf Hildebrand (geb. 13. März 1824) lenkt die Aufmerksamkeit auf die Fortschritte und die Neuaufgaben der Deutschkunde, die sich noch heute, und vielfach stärker als je, an seinen Namen knüpfen. Hildebrand, der Mitarbeiter der Gebrüder Grimm und erster Fortsetzer des Grimm'schen Wörterbuches, jenes Riesenwerkes, das den gesamten Wortschatz der deutschen Sprache in wissenschaftlicher Durcharbeitung darstellen sollte und erst jetzt der Vollendung entgegengeht, war neben seiner umfassenden germanistischen Gelehrsamkeit ein Schulmann von grundlegender Bedeutung. Man hat ihn gern mit Herder verglichen; aber sein pädagogischer Einfluß auf den Unterricht im Deutschen ist eher noch höher zu bewerten, da er ganz praktischer Art ist und zugleich die Fülle der Ideen, die sich in Sprachgeschichte und Sprachentwickelung offenbaren, in sehr moderner Weise erkennen lehrt. Besonders in seiner Schrift „Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule und von deutscher Erziehung und Bildung überhaupt" (16. Auflage, Leipzig, Julius Klinkhardt 1922) lebt Rudolf Hildebrands lebendiger Sprachgeist und seine anschauliche und doch so wissenschaftliche Sprach- und Sprecherziehung weiter. Überall werden hier, sehr im Sinne modernen Funktionsunterrichts, die Dinge hervorgekehrt, „an denen das Tote leicht lebendig werden kann, das Fahle und Kahle farbig und schmackhaft — sobald der Lehrer tief genug von der deutschen Sprachwissenschaft gekostet hat."

Veröffentlichung von Kants letztem Werk. Im Zusammenhang mit der Kantfeier dieses Jahres werden zwei bisher noch unveröffentlichte Werke des großen Philosophen zum ersten Male ans Licht treten: die Kant-Gesellschaft bereitet die Herausgabe einer unbekannten Vorlesung über Ethik durch Prof. Menzer vor, und die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften hat ihren Plan erweitert. Die Kant-Kommission der Akademie hat sich entschlossen, auch das unvollendet hinterlassene Werk, das sogenannte Opus postumum, in die Ausgabe aufzunehmen. Die Handschrift soll unverkürzt herausgegeben werden. Die Herausgabe wird unter Oberleitung von Prof. Dr. Adickes in Tübingen durch Oberstudiendirektor Dr. Buchenau besorgt werden. Im Herbst 1925 soll das Werk als 22. und 23. Band der Berliner akademischen Kant-Ausgabe erscheinen.

Einführung des deutschen Leihverkehrs. Der preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung hat soeben durch Erlaß den von der Gelehrtenwelt seit langem sehnlichst erwarteten deutschen Leihverkehr eingeführt. Nach den Bestimmungen dieses Leihverkehrs kann jetzt der am Ort einer öffentlichen Bibliothek wohnende Gelehrte innerhalb des Kreises der dem Leihverkehr angeschlossenen Bibliotheken durch Vermittlung seiner Bibliothek aus jeder anderen die am Ort nicht vorhandene wissenschaftliche Literatur gegen eine Bandgebühr von 10 Pfennigen entleihen; alle entstehenden Portokosten und Verpackungsgebühren werden von den Bibliotheken selbst getragen. Die überaus wohltuend empfundenen Annehmlichkeiten des seit dem Jahre 1910 bestehenden preußischen Leihverkehrs sind damit auf das Deutsche Reich ausgedehnt. Zum deutschen Leihverkehr gehören, wie bisher zum preußischen, im allgemeinen nur öffentliche Bibliotheken; auf Antrag werden städtische und im Privatbesitz befindliche Bibliotheken zugelassen, die sich zur Gegenseitigkeit verpflichten.

Erlesenes aus alten und neuen Büchern

Aus: „Über den richtigen Gebrauch des Verstandes." Von John Locke. Neu übersetzt von Dr. Otto Martin. (Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1920.)

Theologie. Eine Wissenschaft allerdings gibt es (läßt man die gegenwärtige Einteilung gelten), die erhaben wäre, über alle anderen, hätte man sie nicht um niederer Absichten und um sekundärer Interessen willen zur Marktware und Parteisache herabgewürdigt; ich meine die Theologie, die das Wissen von Gott und seiner Geschöpfe, unserer Pflichten zu ihm und zu unseren Mitgeschöpfen, und ein Bild unseres gegenwärtigen und künftigen Lebens gibt und lehrt, und die eine Zusammenfassung alles anderen nach wahren Zielen, d. h. nach dem Lob und der Ehre des Schöpfers und dem Glück der Menschheit strebenden Wissens ist. Das sind die Ziele dieser vornehmen Wissenschaft, die zu pflegen jedes Pflicht ist; und jeder einzelne, der ein vernünftiges Geschöpf genannt werden kann, ist fähig dazu. Sie werden der Menschheit in den Werken der Natur und in den Worten der Offenbarung mit so großen und deutlichen Buchstaben dargelegt, daß wer nicht völlig blind ist, darin zu lesen und die ersten Grundzüge und notwendigen Teile davon erkennen kann, und weiterhin, hat er Zeit und Ausdauer, auf entferntere Teile überzugehen und in jene unendlichen Tiefen einzudringen vermag, die mit Schätzen von Weisheit und Erkenntnis angefüllt sind. Das ist die Wissenschaft, die den Geist des Menschen wirklich bereicherte, würde sie stets mit der Freiheit, der Wahrheitsliebe und dem Entgegenkommen gepflegt und zu pflegen erlaubt sein, die sie lehrt, und würde sie nicht, entgegen ihrem Wesen, zur Quelle von Streit, Einbildung, Bosheit und engherziger Willkür gemacht. Darüber will ich hier nicht mehr sagen, als daß der Verstand zweifellos falsch angewendet wird, wenn er als Regel und Maß für den anderen Menschen dienen soll; weder taugt er, noch ist er fähig dazu.

Eile. Arbeit um der Arbeit willen ist naturwidrig. Der Verstand wählt wie alle anderen Kräfte den kürzesten Weg zum Ziel, will die gesuchte Erkenntnis rasch erlangen und sich dann an neue Aufgaben machen. Aber solche Flüchtigkeit oder Hast (was es auch sei) führt oft irre und veranlaßt den Verstand zu ungeeignetem Verfahren und fördert das Ergebnis nicht. Weil es leichter ist zu glauben, als wissenschaftlich festzustellen, verläßt man sich manchmal auf Berichte, wo Berichte nicht angebracht sind; manchmal begnügt man sich mit einer Tatsache, und läßt sich von dieser überzeugen, als ob es sich um eine Darstellung handle, während die betreffende Frage nicht durch Aufzeigen von Tatsachen erledigt werden kann, sondern eine Untersuchung von Wahrscheinlichkeiten erfordert, wozu das ganze dafür und dawider sprechende Material geprüft und verglichen werden muß. Manchmal läßt sich der Forscher durch Wahrscheinlichkeiten bestimmen, wo Tatsachen aufgesucht werden müßten. All das, und manches andere, wie Faulheit, Ungeduld, Gewohnheit, Mangel an Übung und Aufmerksamkeit, führt hinters Licht und täuscht den die Wahrheit suchenden Verstand. Bei jeder Frage sollte zuerst überlegt werden, auf welche Art und Weise sie beantwortet oder gelöst werden kann, damit die Untersuchung den rechten Weg

geht. Dadurch würde ein großer Teil oft unnötiger Mühe erspart und die Entdeckung und der Besitz der uns erreichbaren Wahrheit beschleunigt.

Das Anhäufen mannigfacher, zumal oberflächlicher Argumente, wie es alle Wortklaubereien sind, ist rein verlorene Arbeit, die außerdem das Gedächtnis zwecklos belastet und es nur daran verhindert, alle für eine Darstellung in Frage kommenden Tatsachen aufzunehmen und zu behalten. Bei Beweisen dieser Art werden Wahrheit und Gewißheit eingesehen und vom Geiste voll in Besitz genommen, sucht er aber Beweise im Beifall, so spielt er nur mit der Wahrheit und findet Vergnügen an Ungewißheiten. Solche Spielereien geben zwar Gelegenheit, den Verstand in allerlei glänzenden Redewendungen zu zeigen, aber sein Wissen wird dadurch nicht bereichert.

Der Hast und der Ungeduld des Geistes ist es auch zuzuschreiben, daß er den Schlußfolgerungen nicht, wie es nötig ist, bis zu ihren wahren Grundlagen nachgeht; man schaut ein wenig, setzt viel voraus und urteilt auch schon. So kommt man rasch zu Phantasien und Trugschlüssen, und, versteift man sich darauf, zum Eigensinn; aber es ist wahrlich der größte Umweg zur Erkenntnis. Denn wer etwas wissen will muß die Wahrheit aus dem Zusammenhang des Beweisganges ersehen und den Grund einsehen, darauf er fußt; hat er aber in der Eile das übersprungen, was er hätte durchforschen sollen, so muß er wieder vorne anfangen und den Weg noch einmal gehen, oder er wird nie zur Wahrheit gelangen.

Aus: „Das Paradies der Arbeit“. Ein Weg in die deutsche Zukunft. Von Eugène Simon, früherem französ. Konsul in China. (Deutsch bearbeitet von Paul Garin, Verlag J. C. Huber-Diessen vor München. 1920.)

Die beste Regierung ist die, die man nicht sieht. Der Staat ist nur eine Gesellschaft zur gegenseitigen Versicherung. Je größer die Zahl der Versicherten, desto geringer das Risiko und die Prämien. Die Regierung ist nur der Syndikus der Gesellschaft.

Die Zahl der Ministerien, welche die Regierung bilden, ist ein erster Maßstab. Es gibt nur sechs. Deren Namen sind ein zweites Zeichen: Personal, Finanzen, Ritus (d. h. Inneres und Äußeres vereinigt), Heer, Justiz, öffentliche Arbeiten. Das ist alles. Also weder Kultus, noch Landwirtschaft, noch öffentlicher Unterricht, noch schöne Künste, noch Posten, noch Handel, noch Marine, noch Kolonien. Nicht als ob sie gänzlich fehlten, aber was von ihnen da ist, ist kaum der Rede wert. Manche wären auch gänzlich überflüssig.

„Sittlichkeit! sagte Konfuzius. Der Rest ist Nichts.“ Der Rest, er ist seit Jahrhunderten in dem Herzen, in dem Kopf, in den Gliedern eines jeden Chinesen. Alle kommen sie als Landwirte auf die Welt, hat man oft gesagt. Atavismus? Wenn man will. Religion, Kultur mit einem Wort das Leben sind da, wo das Leben in dem Blute des ganzen Volkes ist. Und darum ist heute in China nicht mehr die Rede von einem Landwirtschaftsministerium.

Was den höheren Unterricht anlangt, der allen zugänglich, aber nicht allen gleicherweise notwendig und genehm, so wäre es ungerecht, wenn die Regierung dafür sorgte, da dann die Allgemeinheit dafür bezahlen müßte. Infolgedessen befaßt sich die Regierung nicht damit. Da jedoch der höhere Unterricht eine zu wichtige Sache ist, als daß er ganz in den Händen der Privaten gelassen, in Fortschritt

und Verbreitung im Publikum ganz auf deren Initiative angewiesen sein könnte, so ist die Oberleitung der Akademie Han-Lin anvertraut. Der Beitrag der Regierung beschränkt sich so auf die allernotwendigsten Kosten. Was darüber geht, wird durch Schenkungen und durch die Schüler, die inmitten einer so zahlreichen Bevölkerung immer in großer Anzahl vorhanden sind, gedeckt. So wird die Direktion von der Regierung, die Professoren aber von den Studierenden bezahlt.

Wollen Sie einige der beliebten Vergnügen in China kennen lernen? Man mietet auf einen Tag einen Kiosk am Ufer eines Wassers in angenehmer Lage auf dem Lande. Man bricht am Morgen mit einigen Freunden auf mit Pinsel, Tintenstift und Papier. Man frühstückt, ißt zu Mittag, inzwischen macht man Verse um die Wette über freigewählte oder gegebene Themen. Die Musikliebhaber sind Mitglieder irgendeines Gesangs- oder sonstigen Musikvereins, die sehr zahlreich sind in China. Man sieht daraus, daß die Kunst in China nicht weniger gepflegt wird als anderwärts und daß der Chinese nicht ewig über die Erde gebeugt lebt. Poesie und Musik sind jedoch nicht die einzigen Zerstreuungen der Art. Ich glaube, ich bin noch Mitglied einer Ruder- oder Segelgesellschaft infolge eines oder zweier Preise, zu acht Franken, die ich eines Tages stiftete, als ich zu einem Feste inmitten der Regatten ankam, welche in der Nähe einer kleinen Stadt Hu-Pe am Ufer des Yang-Tse-Kiang veranstaltet worden waren.

„Die Inspektoren für Landwirtschaft," sagt das Tscheu-Li, „haben ihr Augenmerk darauf zu richten, wie die Sämereien mit Dung zu behandeln sind. Sie weichen die Körner zunächst in ein Bad ein, das aus einem Absud von Ochsenknochen gewonnen wird. Dann, je nachdem der Samen bestimmt ist für rote, gelbe, schwarze oder weiße Erde, feste, bröckelige oder steinige, überziehen sie die Körner mit getrockneten und pulverisierten Exkrementen des Ochsen, des Hammels, der Ziege, des Hundes, des Schweins, des Fuchs, des Dachs, des Hirsch usw."

Ich kann hier diese Vorschriften nur andeuten. Aber wörtlich übersetzt, in welchem Ton sind sie gegeben? Der Ewige spricht nicht anders zu Moses und Moses nicht anders zu seinem Volke. Indessen handelt es sich hier nur um Hilfsdüngmittel, deren Seltenheit nur eine sehr beschränkte Anwendung gestattet. Es ist aber auch nur die Milch und der Brei der Neugeborenen. Aber das große Düngmittel, das die wachsende Pflanze nähren wird, das Brot der nächsten Ernte, das der biblisch-feierliche Redakteur des Tscheu-Li mit seiner ganzen Vorliebe umfaßt, der Dünger, gegen den unsere Bauern von Europa, unsere Ingenieure und unsere Stadtgemeinden die vollkommenste Gleichgültigkeit, Verachtung, Ekel und Haß bekunden, den sie mit allen unsern Unbilligkeiten, mit unserer ganzen Sorglosigkeit und Unwissenheit beladen, den unsere Gelehrten am wenigsten gegen solche Verblendung verteidigen, das ist der Dung, welchen Alle keinen Augenblick zögern ins Meer zu werfen und in die Flüsse zu spülen und sollte es hunderte und aberhunderte von Millionen kosten, ohne einen Augenblick daran zu denken daß man damit das Land, den Ackerboden selbst ins Wasser wirft.[1])

[1]) Anm. d. Verf. Es ist so bequem, die eigenen Fehler auf jemand oder etwas zu schieben. Mit dem Aufwand von wenigstens 200 Millionen baut man einen Kanal, der den Inhalt der Pariser Kloacken in den Aermelkanal führt, und man hat sein Gewissen beruhigt. Aber so einfach ist die Sache nicht. Wenn unsere Abortgruben eine Gefahr für die öffentliche Gesundheit sind, so ist es unsere Schuld. Sorgt, daß unsere Bauern sich darum reißen wie in China. Sobald der Unrat mit Erde und Pflanzen in Berührung kommt, wird er zur Wohltat.

Anm. d. Uebers. Und wir schicken lieber jährlich ungezählte Millionen nach Chile um Salpeter.

„Die Inspektoren für die Landwirtschaft“, sagt weiter das Tscheu-Li, „haben darüber zu wachen, daß nicht das geringste Molekül davon verloren und verschleudert wird, denn darin liegt die Kraft und das Heil des Volkes. Sie lassen ihn in Gefäßen sammeln, in welchen er sechs Tage lang gärt. Dann wird er angewendet, indem man das Zehnfache an Wasser zusetzt. Beim Reis wird er während des Wachstums nicht vorher aufgebracht und so oft als notwendig, nicht öfter; denn es handelt sich nicht darum, die Erde zu nähren, sondern die Pflanze, und wenn man zuviel gibt, verflüchtigt er sich in der Luft. Bei nicht bewässerten Gründen bringt man ihn ums untere Ende der Pflanzen an, während sie treiben; denn wenn man ihn in die Furchen brächte, ginge ein großer Teil verloren. Geht man auf diese Weise mit Klugheit und Sparsamkeit zu Werke, so wird man mit wenig Auslagen reichliche Ernten haben, und die Völker werden glücklich sein.

In den nördlichen Provinzen, welche keine Ernten haben während des Winters, wird der Ueberschuß an Dünger getrocknet und mit Erde gemischt, woraus dann Ziegel geformt werden, die in die Provinzen des Südens geschafft werden.

Es ist, wie man sieht, kaum möglich, mit größerer Schärfe das Gesetz des Circulus aufzustellen, welches China mit religiöser Ehrfurcht beobachtet seit so vielen Jahrhunderten und dem das Volk — man darf sich darüber nicht täuschen — es zu verdanken hat, daß es so viele Völker überlebt hat, die seit 4000 Jahren verschwunden sind und daß es der gesamten industriellen und militärischen Macht des Westens die Stirne bieten kann.

Also: Die Erde für Alle, das Wasser und der Dung für Alle. Das war wohl das Ziel der alten Weisen und wurde so vollkommen verfolgt in jedem Betracht von der ganzen Nation, daß heute kein Winkel des Landes ist, in dem es nicht erreicht wäre. Die Völker des Westens glaubten ihre Einheit auf politische Verträge, auf die Existenz eingebildeter natürlicher Grenzen oder auf ethnographische Ähnlichkeiten der Sprache, der Sitten usw. aufbauen zu können. Wir haben erfahren, was solche Grundlagen für einen Wert haben, wie man sie wegschiebt und wie man sich darüber lustig macht, wenn man sie nicht wegschieben kann. China hat seine Einheit auf die Gerechtigkeit und ihre unteilbare Einheit mit dem Anbau der Erde gegründet. So muß ich lächeln, wenn ich von Plänen der Eroberung und Verteilung Chinas reden höre. Es gibt kein Mittel, es zu erobern, als dieselben Waffen anwenden, die es anwendet, das zu tun, was es tut. Bis dahin aber werden wir uns erst selbst erobert haben und alle unsere besonderen Einheiten werden, statt uns zu trennen, nur mehr eine und dieselbe Einheit ausmachen, gegen die nichts ankommen kann: Die Einheit des Menschengeschlechts.

Aus: „Selbsterziehung.“ Ein Führer zum Erfolg und zur Lebensharmonie. Von Albert Abenheimer (Verlag Ernst Hofmann u. Co. VII 203 S. Lnbd. 4.25).

Lohn ohne Arbeit.

Glaube nie dem, der dir großen Lohn ohne Arbeit verspricht. Jeder Pfennig will erarbeitet sein. Selbst die Gesundung des Leibes und des Geistes ist nur durch Arbeit zu erhalten. Arbeit adelt den Menschen. Der Arbeiter allein hat die Existenzberechtigung. Ob dieser Arbeiter sich nun als Künstler, Gelehrter oder Handwerker betätigt oder ob er in einem Fabrikbetrieb in die Masse eingereiht ist, bleibt immer dasselbe. Der Gelehrte, der in mühevoller Forschung in seinem Studierzimmer den Geheimnissen der Natur auf den Grund geht und

ihre Gesetze zu bestimmen sucht, ist aus demselben Holze geschnitzt wie der kräftige Schmied, der diese Gesetze der Natur praktisch verwertet und dem heißen Eisen die gewünschte Form gibt: Beide sind Arbeiter.

Arbeiten heißt: nach den Fähigkeiten des Körpers und Geistes seine Pflicht tun. Pflicht tun heißt: alle Kräfte voll und ganz im eigenen Interesse und im Interesse der Gesellschaft einsetzen.

Arbeit ist die größte Bildnerin des Charakters des einzelnen wie des ganzen Volkes. Sie trägt ihren Lohn in sich und führt jeden, der sich zu ihr hält, auf sicheren Pfaden zum Erfolg.

Aus: „Mehr Liebe!“ Von Artur Brausewetter. (Verlag Max Koch Leipzig, Gebd. M. 2—.)

Lebensinhalt. Die Umstände so viel als möglich zu bestimmen und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen zu lassen, das ist des Menschen Würde und Verdienst. Und je gebietender uns diese Verhältnisse entgegentreten mit ihren Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten, ihren harten Anforderungen und Unerbittlichkeiten, mit je härteren Fäusten das Leben uns schüttelt, um so mehr müssen wir in der Lage sein, ihm einen inneren Widerstand entgegen zu setzen.

Das Leben, so erfahren wir es immer aufs neue, ist Macht. Nichts als Macht. Habe die Macht, dann kannst Du tun was Du willst!

Was aber ist Macht? Besitz? Oder Geld? Oder Kraft? Gewiß, das alles ist Macht. Es gibt aber eine Macht, größer und zuverlässiger als alle diese.

Das ist die Liebe.

Im Grunde genommen wird die Welt nur von zwei Mächten regiert: dem Gelde und der Liebe. Die eine ist von unten, die andere von oben her. Die eine vergeht deshalb, wie alles vergeht, was von unten her ist. Die andere bleibt, wie alles bleibt, was von oben her ist.

Aus: „Besinnungen“. Aphorismen von Friedrich Kayßler (Verlag Erich Reiß, Berlin, 1921).

Leben heißt: das Wesentliche vor dem Unwesentlichen herausfühlen und tun.

Lerne endlich, das Absolute in jeder Form abzulehnen. Es gibt nichts absolut so oder so. Der Beruf ist der gefährlichste Feind, der zum Tyrannen werden kann und sagen: ich bin absoluter Herrscher. Diene ihm treu, aber wisse, daß dein Leben die Hauptsache ist, deine innere Sehnsucht, dein Leben im Herzen und im Geiste, das nicht bekannt werden kann als der oder der „Beruf“.

Werden wir doch endlich Herren unserer Zeit! Wir können es in jeder Lebenslage, wenn wir es nur recht von Herzen wollen.

Jeder Gedanke, jede Handlung, die nicht irgendwie, wenn auch im entferntesten Sinne, der Freude dienen, sind Abweichungen von dem Wege zum Zweck alles Seins.

Bücherbesprechungen

Philosophie und Pädagogik.

Herman Schmalenbach. Leibniz. Drei-Masken-Verlag München 1921. 610 S.

Nach den großen Schriften von Couturat, Russell und Ernst Cassirer, die der erkenntnistheoretischen und mathematischen Arbeit von Leibniz in erster Linie zugewandt waren, ist hier seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder L's Metaphysik in den Vordergrund der Betrachtung gerückt. Aber Schmalenbach liegt nichts daran, aus zahlreichen, sorgfältig geordneten Stellen ein Gesamtbild zusammenzubauen, sondern er will synthetisch im Sinne Diltheys vorgehen, und so beschränkt er sich einerseits auf die Darlegungen der Hauptwurzeln der L'schen Metaphysik (er findet sie im Arithmetismus und im Protestantismus kalvinistischer Prägung), andererseits geht er weit über die bloße Behandlung des individuellen Phänomens Leibniz hinaus und gibt so ein wertvolles Stück Geistesgeschichte mit vielen Ausblicken allgemeinphilosophischer und geschichtlicher Art. Für seine Auffassungsweise ist ein Satz charakteristisch wie der folgende: Leibniz ist durch seinen Aktivismus und die Art seines Aktivismus zum Glied einer welthistorischen Folge geworden, die ihm über seine unmittelbare Wesenheit und Bedeutung hinaus, jenseits sogar auch dessen, was ihn zum Inaugurator des 18. Jahrhunderts macht, den im Zeitalter Goethes, dann mit einerseits Herder, andererseits Kant gesteigert wiederbeginnenden Gesamtrichtungen der europäischen Geistesgeschichte seit den Anfängen des Christentums verbindet (S. 535). Die Schrift Schmalenbachs enthält auch für den theologisch gebildeten und interessierten Leser viel Interessantes.

A. Buchenau, Berlin.

Hans Leisegang. Griechische Philosophie von Thales bis Platon. Hirt, Breslau, 1923. 125 S. (Jedermanns Bücherei).

Hans Leisegang. Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin. Hirt, Breslau, 1923. 124 S. (Jedermanns Bücherei).

Zu den zahlreichen Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie tritt hier eine neue von Leisegang, dem bekannten jüngeren Forscher auf dem Gebiete der hellenistischen Kultur und Philosophie. Er hat es verstanden, die Entwicklung den leitenden Ideen im Altertum plastisch heraus zu arbeiten und hält sich dabei frei von jeder Einseitigkeit. Besonders verdienstvoll ist es, wie Leisegang trotz des engen Rahmens seiner Darstellung die Verwurzelung der Philosophie in der allgemeinen Kultur aufzeigt und wie er neben der nationalistischen und empiristisch-skeptischen, die öfters zu unrecht vernachlässigte mystische Strömung im griechischen Geistesleben verfolgt. Man wird seinen Ergebnissen zwar nicht in allen Punkten seine Zustimmung geben, aber dennoch das Buch als ganzes sehr empfehlen können. Der Verlag hat es auch mit guten Abbildungen würdig ausgestattet. B.

Bilderatlas zur Geschichte der Pädagogik. Mit begleitendem Text, chronologischer Übersicht und Bücherkunde. Herausgegeben von Rudolf Borch. Freiburg i. Br., Herder, VIII. 123 S. Gdz. geb. 5,20 M.

Das 1920 in Julius Zwißlers Verlag in Wolfenbüttel erschienene Werk ist in den Verlag von Herder in Freiburg übergegangen. Wir benutzen die Gelegenheit, um auf dieses anschauliche und lehrreiche Buch hinzuweisen. Es enthält 60 Bildnisse und 42 Autogramme bekannter Pädagogen; 15 Titel- und Buch-

seiten, 18 Wiedergaben von Schulszenen und Schuldingen und 4 Gebäudeansichten. Es wird als Begleitbuch zu Geschichtsdarstellungen aus dem Gebiete der Pädagogik recht nützlich sein, da Auswahl und Wiedergabe gut sind. Vermißt habe ich Bilder von Paulsen, Lietz und Spranger. Auch als selbständiges Geschichtswerk kann es benutzt werden, da der begleitende Text bei aller Knappheit inhaltreich ist und die chronologische Übersicht und die Bücherkunde viele nützliche Ergänzungen bieten. Von Comenius sind neben einem Bilde nach Hagens Kupferstich das Titelbild der Gesamtausgabe von 1657, Titelblatt und Alphabetseiten und drei weitere Seiten der Erstausgabe des orbis pictus wiedergegeben.

John Locke. Über den richtigen Gebrauch des Verstandes. Neu übersetzt von Dr. Otto Martin. Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1920.
Wir hören heute noch auf John Locke, der die Grundlagen des Geisteslebens — Geistesleben ist Geistesarbeit! — so klar vor dem Manne der Wissenschaft wie dem Allgemeingebildeten ausbreitete, so klassisch, daß sie in unseren Tagen noch als Norm gelten können.
Der Verlag von Felix Meiner, der führende in der philosophischen Literatur, bringt seine Schrift „Über den richtigen Gebrauch des Verstandes“ in neuer Übersetzung von Dr. Otto Martin und in ansprechendem Gewande. Wir glauben ihm zu dienen, wenn wir in unserer neuen Rubrik „Erlesenes“ einige kurze Abschnitte aus dem empfehlenswerten Werke darbieten, das heute nur noch dem Namen nach bekannt ist. U.

Staats- und Gesellschaftswissenschaft.

Alex. Elster. Sozialbiologie. Bevölkerungswissenschaft und Gesellschaftshygiene. Berlin. de Gruyter & Co. 1923. 483 S.
Der Verfasser definiert „Sozialbiologie“ als diejenige wissenschaftliche Anschauungsweise, die den Lebensprozeß von praktisch zusammenfaßbaren Gruppen von Menschen, ihr Werden und Vergehen, unter sozialen Gesichtspunkten betrachtet, wertet und zu beeinflussen sucht. Es handelt sich also hier um eine Grenzwissenschaft von Natur- und Geisteswissenschaft und um eine nicht nur theoretische, sondern zugleich „praktische“ Betrachtungsweise im Sinne „praktischer Ethik“ oder, wie man heute lieber sagt: soziologischer und sozialpädagogischer Einstellung. Das von einem Juristen und Nationalökonomen geschriebene Buch, das aber über das im engeren Sinne Fachwissenschaftliche weit hinausgreift, bespricht zunächst den Begriff und die Aufgaben dieser neuen Wissenschaft, gibt dann im zweiten Teil die theoretische Grundlegung (Vererbungslehre, Bevölkerungspolitik, sexuelle Frage, Eubiotik, Klasse, Familie, Rasse, Nation), und behandelt im dritten Teil den „Aufbau und Abbau“ (aus biologisch-sozialen Elementen), also die Probleme von Menge und Verteilung der Bevölkerung, Ehe, Frauentum und Geburten, Mutter und Säugling, Gesundheit und Krankheit beim Kinde, Pubertätsalter, der kranke und der alternde Mensch, die sozialbetonte Krankheit; der vierte und letzte Teil bespricht die Fragen der „Störung und Heilung“ (Seuchen, Tuberkulose, Geschlechtskrankheiten, Alkoholismus, Sozialhygiene des Verbrauchs und Gebrauchs, des Schaffens; sozialbiologische Steigerung der Volkskraft). Schon diese kurze Inhaltsübersicht vermag zu zeigen, welche Fülle wichtiger Grundprobleme hier erörtert wird und zwar durchweg in einem freien und sozialbewußten Sinne. Das Buch kann als Gesamtdarstellung warm empfohlen werden. B.

Geschichte und Kritik des Sozialismus. Von R. Liefmann. Verlag Quelle und Meyer. 1922. VI und 191 S.

Der „wissenschaftliche Sozialismus“ von Marx und Engels kann nur vom Standpunkte der objektiven Wissenschaft widerlegt werden. Einen solchen Versuch hat Liefmann in scharfsinniger Art und Weise in seinem zweibändigen Werke: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (1920—22) unternommen. Diese kurze Darstellung gibt die Hauptgedanken in Kernsätzen wieder, dazu einen vorzüglichen, knappen Abriß der Geschichte des Sozialismus, bei dem Liefmann besonders auch den von Marx schlecht behandelten Vorgängern seiner Lehre gerecht wird. Der Verfasser scheidet scharf zwischen den gesellschaftlichen, politischen und erziehlichen Forderungen des Sozialismus einerseits und seinen wirtschaftlichen Forderungen andrerseits. Die letzteren weist er als unklar und utopisch ab, die ersteren erkennt er als zum guten Teil berechtigt an. Er betont mit Recht die Einseitigkeit der heutigen Wirtschaftswissenschaft, die alle ökonomischen Vorgänge einseitig vom Standpunkte der Produktion aus ansieht. Demgegenüber vertritt er den Gesichtspunkt, daß alle Preisbildung letztlich zu erklären und abzuleiten sei aus den Bedürfnissen der Konsumenten. Liefmanns Buch kämpft mit guten Gründen gegen den Materialismus in Wirtschaft und Kultur, fordert aber zugleich eine stärkere realpolitische Einstellung des deutschen Volkes. Trotz der Leichtverständlichkeit steckt in diesem Werke eine gewaltige Geistesarbeit, von der man nur wünschen kann, daß sie in weite Kreise eindringe. B.

Die Utopia des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre. Ein Akademievortrag von Hermann Oncken, Heidelberg, Carl Winter, 1922, 25 S.

Der bekannte Heidelberger Historiker, der soeben die Utopia in einer neuen Übersetzung Gerhard Ritters herausgegeben und in einer feinsinnigen Einleitung nach Entstehungsgeschichte, Gliederung und Inhalt erläutert hat (Klassiker der Politik, Bd. I), nimmt hier Gelegenheit, eines der wichtigsten Probleme der Schrift, das Verhältnis der inneren und äußeren Staatssphäre, von Recht und Macht, wie es Morus auffaßt, ausführlich zu besprechen. Es zeigt sich, daß die Utopia keineswegs nur ein kommunistisches Staatsideal als Spiel freier Phantasie bieten will, sondern das praktisch-politische Programm eines echt englischen Staatsmannes ist, der scharfe Kritik an gegenwärtigen Zuständen übt, um die Zukunft in vernünftige Bahnen zu lenken. Der große Humanist tritt zwar gegen die territorial-imperialistische Kriegspolitik Heinrichs VIII., für eine innere Wohlfahrtspolitik ein: Machtpolitik sei nur für Kolonisationszwecke zur unbedingt nötigen Erweiterung des Nahrungsspielraums sittlich gerechtfertigt, und zwar auch nur, wenn es sich um bisher unbenutztes Ackerland handele; doch er, der im übrigen den Krieg als bestialisch verdammt, hat für ihn auch sonst noch gute Gründe: Verteidigung für das eigene Volk wie für die Freunde, Befreiung eines von Tyrannen unterdrückten Volkes, Schutz des Handels der Freunde. Das ist alles echt englisch gedacht: Das reale Interesse des Inselstaates diktiert die philosophischen Grundsätze, die ein ethisches Mäntelchen um die brutalste Gewaltpolitik zu hängen wissen, wenn sie nur im Staatsinteresse liegt — vor 400 Jahren so gut wie heute. Gerade die insulare Lage Englands, die eine Berufung auf die Not und den Schutz der Landesgrenze erschwert, hat diese

kasuistische Ideologie mit ihren humanitären, moralisierenden Gedankengängen notwendig gemacht, um die Machtpolitik zu verschleiern und zu rechtfertigen: eine natürliche Wurzel des englischen cant, der Heuchelmoral, die aufgedeckt zu haben ein besonderes Verdienst des Verfassers ist. Und er zieht die allgemeine Konsequenz: stets haben die naturgesetzten und historisch erwachsenen Lebensbedingungen eines Volkes seinem Denken über den Staat, und zumal über das Machtproblem, die entscheidende Richtung gegeben. Auch bei uns Deutschen. Wir konnten idealistische Weltbürger sein, so lange wir keinen Staat hatten; die napoleonische Bedrückung und der Aufstieg zur Einheit hat uns erzogen und uns den Primat der äußeren über die innere Politik gelehrt: Fichte, Clausewitz, Ranke und Bismarck sind die Begründer einer Staatslehre, die auf dem Machtgedanken, d. h. der Selbstbehauptung unter den konzentrisch auf uns drückenden anderen Staaten beruht — denn wir sind eben nicht isoliert, wie England; auch der Völkerbund würde die entscheidenden Machtfragen nie in eine andere Instanz hineinschieben. Staatsbetrachtungen, die rein innerpolitisch orientiert sind, oder die von fremden Lebens- und Denk-Voraussetzungen ausgehen, sind Irrwege nicht nur vom politischen, sondern auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus. Jede wissenschaftliche Staatslehre, die Wert haben soll, muß historisch begründet und im Boden einer einzelnen Nation verwurzelt sein. Die allgemein gültigen Werte, die sie daneben enthalten kann, werden immer nur unerreichbares Ideal bleiben müssen.

Das sind die Grundgedanken der äußerst wertvollen Abhandlung; man möchte wünschen, daß sie den praktischen Politikern, die unsere Geschicke jetzt leiten, in Fleisch und Blut übergingen und daß die Parteitheoretiker aller Richtungen daraus lernten! R.

Simon Eugène, Das Paradies der Arbeit (La cité Chinoise) deutsch von Paul Garin. Verlag J. C. Huber-Dießen vor München 1920.

Das Schriftchen mit diesem anheimelnden Titel, anheimelnd besonders für unsere vielen freimaurerischen Leser, bezeichnet der Übersetzer, der sein Deutsch leider nicht genügend flüssig schreibt, eigenmächtig mit dem Untertitel „Ein Weg in eine deutsche Zukunft". — Das Buch entfloß der Feder eines französischen Konsuls, der, weit intelligenter als so mancher von seinen deutschen Kollegen, sein Amt dazu benutzte, um in das fremde Volksstum, und zwar durch die menschlich schöne, zartsinnige Pflege persönlicher freundschaftlicher Beziehungen einzudringen. Der Urtext des Buches stammt aus dem heute uns ach so fernen Friedenszeitalter, aus dem J. 1885. Wir werden durch die Einleitung des Übersetzers an die Jugend und Vergänglichkeit der allzu oberflächlichen abendländischen Kultur, durch die des Verfassers an den großen packenden Gedanken erinnert, den Françé, ein kerndeutscher tiefer Denker, in seinem Buche: Die Wege des Lebens (Anthropos-Verlag, Trier) ausdrückt, erinnert. Er spricht von dem Menschengeschlecht als von einem einzigen Menschen, der ewig lebt und unaufhörlich lerne. Diesen Gedanken, in dem die Solidarität, auch die geistige, des genus humanum beschlossen liegt, sollten grade heute die um Millerand und Poincaré beherzigen. Auch der Deutsche hat neben seinem Weltgefühl starkes, vaterländisches Empfinden, gegen das die französische Armee in ihrer Neugliederung und starken Mechanisierung, und mag sie noch so groß sein, nicht ankann. Jener feinsinnige Konsul Simon suchte andere als Gebietseroberungen. Er fand in

Familien Eingang, die ihm Kasten und Kisten öffneten. Wir lesen, wie der Chinese das Alter ehrt und die Familie. Wie bei dieser alle Staatsautorität sicher geborgen ist, indem sie es ist, die im alten, inneren China vielleicht heute noch die Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder ausübt. Wir erfahren, daß im ganzen weiten Chinesenreiche die Staatsmaschine von einem ganz geringen Prozentsatze von — Gelehrten nicht von Aristokraten — bedient und nicht geleitet wird. Nichts Besonderes können wir aus dem Buche herausheben; auf jeder Seite gibt es eine Fülle des Interessanten. Rezensent hat es mehrfach verschenkt und überall Freude mit ihm bereitet. Es gelang ihm, das unscheinbare, aber wertvolle Buch unserem weltbefahrenen Botschafter Solf durch einen gemeinsamen Bekannten in die Hände zu bringen. Lernen unsere Auslandsvertreter nicht nur in China aus ihm, der Psyche des fremden Landes näherzutreten, dann ist uns viel geholfen. Dann wird uns ein ganz sicherer Weg in die deutsche Zukunft vermittelt, besser gesagt, erobert; denn — unsere Arbeit wird wohl draußen von jedweder Kulturnation geschätzt, — aber nicht der deutsche Mensch!

Unseren Auslandsdeutschen sei dieses Büchlein besonders dringlich ans Herz gelegt. Der Schreiber dieser Zeilen hat in seiner Jugend unvergeßliche Jahre in Italien in seinem Buchhändlerberufe verlebt. Er mied den Umgang mit Deutschen; er fand schwer Eingang in die italienische Familie, die es damals eigentlich kaum gab. Er kam nach dem Besuche von Theatern, Kirchen und Volksversammlungen immer wieder auf den Kreis der Heimatgenossen zurück. Damals gab es noch keine Deutschvölkischen, auch keine Kommunisten, keinen Klassen- und keinen Rassenhaß. Nietzsche war in langen Wochen sein fast täglicher Umgang — hätte er den nur besser ausgenutzt; der große Denker war damals noch ein kleines Gestirn — aber auch Nietzsche, der ebenfalls Kerndeutsche, sagte, die Franzosen wären uns in der Beweglichkeit ihrer Gedanken um mindestens ein Jahrhundert voraus. Heute liegt es so, daß wir Deutsche ihnen voraus sind in der Feinfühligkeit und Pflege des Gemüts. Grade hierin ähneln uns die Chinesen, das leuchtet aus jedem Kapitel des Buches hervor. Wir zählen auch Franzosen zu unseren Mitgliedern, auch französische Universitätsbibliotheken. Mögen doch die Söhne der sogenannten „grande nation", Männer wie Eugene Simon zu uns nach Deutschland aussenden, damit sie die deutsche Psyche kennen lernen. Sie werden finden, daß wir Deutsche nichts anderes suchen als das „Paradies der Arbeit". Der Weg aber in dieses geht wie in China einzig über die Wiedererweckung des im Kriege und im Nachkriege verlorenen echten Nationalsinnes und in dem Bewußtsein, daß die Nation nichts anderes ist, als eine erweiterte Menschenfamilie. Und eins! In China wird es wohl kaum Kommunisten, kaum auch Völkische geben. Dort ist alles Sache der Nation, — die Religion ausgenommen, — und dort ist alles völkisch trotz der gewaltigen Vielheit der Rassen. Denn nicht das Schwert, sondern die Pflugschar erobert dem Chinesenreich das steinigste Neuland. Insofern auch ist das Buch für uns ein Wegweiser in eine neue Zukunft. Von den Worten, von den Putschen zur Arbeit!

Einiges aus diesem merkwürdigen Buche bringen wir in unserer neuen Rubrik „Erlesenes aus alten und neuen Büchern".

Alfred Unger.

Länder- und Völkerkunde.

Auslandsrätsel. Nordamerikanische und spanische Reisebriefe. Von Friedrich Dessauer. 1922. Verlag Kösel & Pustet.

Diese Briefe aus der Nachkriegszeit sind von einem Manne geschrieben, der als Gelehrter (Leiter des Frankfurter Universitäts-Instituts für medizinische Physik) einen Weltruf genießt und der daher Einblick in manches getan hat, wozu anderen keine Gelegenheit geboten ist. Aber Dessauer ist auch ein Seelenkundiger, und so schaut er vieles, was sich dem Durchschnitts-Reisenden unter der Oberfläche verbirgt. Das macht die Lektüre dieser Reisebriefe zu einem wahren Genuß. Einige Stellen seien hier zur Charakterisierung der Schrift und des Verfassers angeführt: „Patriotismus ist nicht Geschwätz, sondern, wie alles Edle, erst wirklich, wenn er Opfer ist." „Drüben" geht dem Verfasser so recht deutlich auf, wie „so starr konservativ wir Europäer im grunde sind". Ihm fällt in Amerika der Wegfall von Standesschranken auf: „Die Menschen sind einander näher als bei uns." Er findet ein Ethos in der Politik der Amerikaner, bei denen trotz aller Jagd nach dem Dollar doch im politischen Leben nie ein großes Stück aufrichtigen Glaubens fehlt. „Bei den Menschen, bei den jungen Menschen ist das ethische Pathos groß, bei den jungen Nationen auch." Er ist nicht blind für die Mängel, als deren einen er den Rekord-Wahnsinn erkennt: „aber die Reife der Menschheit heißt nicht Rekord. Rekord ist für Jugend. Sie spielt die Spiele, um Gewinner, um Sieger zu sein. Reife heißt „Harmonie, Ausgeglichenheit der Kräfte nach ihrem Wert". Dem Deutschen in Amerika gibt er den (sehr richtigen) Rat: „Er muß wahrhaftig sein, tätig, aber nicht laut." — Dessauers sympathisches Buch kann man als erste Einführung in die durch die Namen „Amerika" und „Spanien" aufgeworfenen Probleme warm empfehlen, auch wenn man nicht alle seine Urteile (z. B. das ziemlich günstige über Wilson) zu teilen vermag.

B.

Die harte Schule. Erlebnisse in Amerika. Von Justus Schmidel. S. Fischer-Verlag. Berlin 1922. 418 S.

Ein deutscher Gutsbesitzersohn, der nach Verarmung seiner Familie in den 80er Jahren nach Amerika verschlagen wird, und sich dort unter unsäglichen Mühen eine neue Existenz aufbaut, eine neue Heimat gewinnt. Freilich liegt der eigentliche Wert dieser Schilderungen nicht im Äußerlichen, sondern in der innerlichen Verarbeitung. Dieser Justus Schmidel (der Name ist wohl ein Pseudonym) ist eine echte Dichternatur und so sind ihm denn auch farbenprächtige Bilder gelungen, die sich, wie die Schilderung des Taifuns, des Soldatenlebens in Monterey (Kalifornien), der Arbeit in der Holzfällerei, zum Abdruck in Lesebüchern vorzüglich eignen. Das wirkliche Amerika und den wirklichen Amerikaner nach Licht- und Schattenseiten lernt man aus diesem Buche besser kennen, als aus manchem Werke weltberühmter Verfasser. Im ganzen jedenfalls ein feines Stück Kulturgeschichte der neuesten Zeit!

B.

Südamerika, die aufsteigende Welt. Von Colin Roß. F. A. Brockhaus. Leipzig 1922. 318 S.

Die Berichte Colin Roß' aus Südamerika, das er etwa 2 Jahre lang bereist hat (1919—1921), haben großes Aufsehen erregt. Roß hat nun das wesentliche in

dem mit über 50 Abbildungen geschmückten Buche niedergelegt. Schade nur, daß die heutigen Teuerungsverhältnisse es nicht gestatten, das ganze, hochinteressante Material zu bringen! Des Verfassers Wunsch war es, Pionierdienste zu leisten, Neuland zu finden, mitzuhelfen, Brot und Lebensmöglichkeiten für die vielen zu schaffen, denen Krieg und Revolution sie genommen. Aber darüber hinaus bietet dieses Buch gerade auch nach der kulturellen Seite außerordentlich viel Reizvolles. Roß ist ein feiner Beobachter und lebendiger Schilderer dieser nicht nur räumlich, sondern auch völkisch und seelisch uns Deutschen vielfach so recht fernliegenden Gegenden. Colin Roß ist in seinem Urteil sehr objektiv; er ist nicht unnötig pessimistisch, hütet sich aber auch vor dem gerade in diesen Fragen gefährlichen Optimismus. Für den Auswanderer nicht nur, sondern ganz allgemein für den volkswirtschaftlich, geographisch und kulturgeschichtlich interessierten Leser bietet sein Buch so viel des Feinen und Wertvollen, daß es auf eine große und dankbare Gemeinde rechnen darf. B.

Erdkunde.

Briefe aus Asien. Von Leopold v. Wiese. Rheinland-Verlag. Köln 1922. 77 S.

Briefe, die vor einem Jahrzehnt bei einer Orient-Reise geschrieben worden sind, erscheinen hier zum ersten Male in einer anspruchslosen Sammlung mit 8 trefflichen Abbildungen. Professor v. Wiese, der Verfasser des tiefschürfenden Buches: „Gedanken über Menschlichkeit“ (1916), möchte in ihnen zeigen, daß man über Asiatisches auch anders berichten kann, als es heute im größten Teile unserer populären Literatur über Asien zu geschehen pflegt. Mit Recht wendet er sich gegen den zur Mode gewordenen falschen Asienkult und gibt nur Gesehenes und Gehörtes in realistischer Treue ohne jede Zutat von Gelehrsamkeit und Philosophie wieder. Bei aller Einfachheit und Anspruchslosigkeit sind die Briefe aber außerordentlich fesselnd und lebendig geschrieben, und so gerade heutzutage von besonderem Wert, wo es die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse ja den meisten Deutschen unmöglich machen, Reisen nach Britisch-Indien zu unternehmen. B.

Im Lande der Bibel. Von Ernst M. Roloff. F. Dümmler. Berlin und Bonn 1922. 304 S.

Der bekannte Pädagoge hat hier ein eigenartiges Werk geschaffen, dessen Charakter in kurzen Worten schwer anzugeben ist. Denn sein Inhalt ist von einer erstaunlichen Vielseitigkeit; ethnographische, naturwissenschaftliche, ästhetische, erdkundliche und archäologische Schilderungen wechseln mit einander ab in buntester Reihenfolge. Alles aber ist durchströmt vom wärmsten religiösen Leben und innigster Liebe zur Bibel, mit der alles vorgeführte Tatsächliche dauernd verbunden wird. Auch wer religiös und theologisch des Verfassers Anschauungen nicht teilt — Roloff ist Katholik und behandelt die Bibel mit einer für einen modernen protestantischen Theologen erstaunlichen naiven Kritiklosigkeit —, wird aus dem Buche reiche Anregungen schöpfen können; besonders wird es jedem Religionslehrer wertvolle Dienste leisten. Sch.

Sprechsaal

Wir bitten unsere geehrten Mitglieder und Leser, deren Kreis sich hoffentlich mit diesem Hefte bedeutend weiten wird, dessen zu gedenken, daß eine Gesellschaft nur leben kann, wenn in ihr ein reges Eigenleben stattfindet. Dieses Eigenleben jedoch setzt keineswegs eine Übereinstimmung in allem voraus; sie führt zu einer gewissen satten Selbstzufriedenheit.

Wir, Redaktion und Verleger, bemühen uns, gerade im vorliegenden Hefte den wesentlich erweiterten Rahmen unserer Zeitschrift möglichst ansprechend und vielseitig zu füllen. Wir sind keineswegs überzeugt, das Beste getan zu haben —: wir streben danach.

Wir wünschen aber sehnlich, daß unsere Leser, nicht nur unsere Mitglieder, uns ihre Wünsche offen dartun und zu uns, soweit es irgend angeht, in ein persönlich-literarisches oder persönlich-wissenschaftliches Verhältnis treten.

Auch unsere jetzt im dreiunddreißigsten Jahre befindliche Gesellschaft steht vor der Aufgabe des Aufbaus. Wir folgen darin natürlich den Gedanken Ludwig K e l l e r s und derer um ihn, die einst den Grundstein legten. — Manche Wandlungen hat unsere Gesellschaft in den mehr als dreißig Jahren erfahren; aber die beiden Grundsäulen, die hier wirkliche Tragesäulen sind, Humanität und Toleranz in ihrer natürlichen Wechselwirkung, sind unverändert und unverrückt stehen geblieben.

Dieser Gesichtspunkt sollte auch jeden leiten, der in unserem Sprechsaal das Wort nimmt. Wir gönnen jeder offenherzigen und klaren Überzeugung Raum, scheuchen aber weit von uns „Klassenhaß und Rassenhaß“ und alles, was reinem Menschentum entgegen ist. Wir bitten um Einsendungen und sind gern bereit, ein Thema, dessen Behandlung gewünscht wird, von einem namhaften Gelehrten bearbeiten zu lassen. In solchen Absichten rufen wir unseren Lesern frei nach Rittershaus zu:

Frei rege seine Flügel jeder Geist,
Vollbring', was ihn sein Stern vollbringen heißt.
Er tue dreist, was er erkannt als recht!
Ein Bund von Männern zu der Menschheit Wohl
Ist unser Bund, ein Bund der freien Geister.
Und hoch sei unser ernster Bund gestellt,
Hoch ob dem Streit und seinem wüsten Treiben!

☛ Wir zählen eine ganze Reihe von wissenschaftlich gerichteten Frauen zu unseren Mitgliedern und Lesern. Wir bitten vornehmlich diese, unserer Einladung Folge zu leisten.

Ihnen wird sich nämlich ein besonderer Sprechsaal öffnen in einer Zeitschrift „Die Geisteskultur der Frau“, die wir entweder als eine Beilage dieses Blattes oder als ein Sonderheft abwechselnd mit diesem herauszubringen gedenken. — Es gibt da so vieles, was zum Gedankenaustausch geradezu drängt. Frauen haben im allgemeinen keinen Treffpunkt zu mündlichen Diskussionen; zu schriftlichen bieten wir ihnen hier die Gelegenheit.

Aus befreundeten Gesellschaften

Erste Sitzung der „Berliner Gesellschaft für Wissenschaft und Erziehung". Die aus der früheren „Gymnasiallehrer-Gesellschaft" hervorgegangene „Gesellschaft für Wissenschaft und Erziehung" hielt ihre erste Sitzung im Universitätsgebäude Dorotheenstraße 6 ab. Das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung war durch Oberschulrat Dr. Sondey, das Provinzialschulkollegium durch seinen neuen Vizepräsidenten Dr. Hüttebränker, der preußische Philologenverband durch Oberstudiendirektor Dr. Bolle vertreten. Der Vorsitzende Prof. Dr. Levinstein eröffnete die stark besuchte Versammlung mit einer Ansprache, in der er auf die besonderen Ziele hinwies, die die Gesellschaft sich nach ihrer Umbildung am Anfang des 9. Jahrzehnts ihres Bestehens stecke. Es gelte der „Wissenschaft" und zugleich der „Erziehung" zu dienen und das innerste Wesen beider zu möglichst reiner Anschauung zu bringen. Die Kunst werde darüber keineswegs vernachlässigt werden; sie sei in dem Begriff der „Erziehung" bereits enthalten. Die Gesellschaft wolle es sich sogar zur besonderen Aufgabe machen, gerade das künstlerische Element bei der erzieherischen Arbeit deutlich hervortreten zu lassen, da es für die Zukunft des Lehrer- und Erzieherstandes wesentlich sei, daß sich zu seiner allgemein als vorbildlich anerkannten wissenschaftlichen Ausbildung die künstlerische zugeselle. In dieser Hinsicht sei der Festredner des Abends eine Art Symbol, da sich in ihm der wissenschaftliche Forscher und der fein empfindende Künstler harmonisch vereinigen. Darauf erhielt Geh. Rat Prof. Dr. Richard Sternfeld das Wort, der in mehr als zweistündigem, fesselndem Vortrag seine Hörerschaft in den Geist von Wagners „Meistersingern" einführte. Es gelang ihm durch seine fein formulierten, durch mannigfaltige musikalische Erläuterungen am Klavier veranschaulichten Ausführungen die Versammlung in eine Hochstimmung zu versetzen, die ihm am Schluß ungewöhnlich lebhafte Beifallskundgebungen eintrug.

In der „zweiten Sitzung" sprach Richard Müller-Freienfels über „Kunst und Erziehung" und zwar sowohl über Erziehung zur Kunst als über Erziehung durch Kunst. Er zeigte als die vier Hauptprobleme auf: 1. die Erziehung zur künstlerischen Produktivität, 2. die Erziehung zur künstlerischen Reproduktion, 3. die Erziehung zur künstlerischen Rezeptivität und 4. die Erziehung zum künstlerischen Urteil. Ausgehend von den psychologischen Untersuchungen, die vor allem in seinen bekannten Büchern über die „Psychologie der Kunst" und „Persönlichkeit und Weltanschauung" niedergelegt sind, suchte er die Möglichkeiten und Forderungen darzulegen, die in der Struktur der menschlichen Seele für die Entwicklung des künstlerischen Vermögens bestehen. Er zeigte, daß überall, auch in der Erziehung zu Rezeptivität und Urteil, die Wirkung des schöpferischen Vermögens der Seele voranzustehen hat. Welche Aufgaben für den Erzieher durch diese Erkenntnisse gesetzt sind, wurde dann an praktischen Beispielen dargelegt.

Der Verein deutscher Freimaurer wendet sich (wörtlich) mit folgendem Aufruf:

An alle Freimaurer deutscher Zunge!

Als Geh. Reg.-Rat Professor Dr. August Wolfstieg im September 1913 der Hauptversammlung des V. d. F. in Breslau den fertiggestellten Register-

band der dreibändigen „Bibliographie der Freimaurer-Literatur“ vorlegte, da war eine große Tat vollbracht, deren Ehre und Ruhm in erster Linie dem selbstlosen Herausgeber des Werkes, August Wolfstieg, gebührt. Ein Riesenmaß von hingebender, gründlicher, wissenschaftlicher Arbeit war geleistet und ein unvergängliches bibliographisches Werk geschaffen, das bis heute nirgends seinesgleichen findet. Die Herausgabe eines Nachtrags- und Ergänzungsbandes zur Bibliographie Wolsftieg ist heute eine unabweisbare Notwendigkeit geworden. Als Herausgeber ist San.-Rat Dr. Bernhard Beyer, Bayreuth, der Leiter des Bayreuther Freimaurer-Museums und Vorsitzender des Geschichtlichen Engbundes des Bayreuther Freimaurer-Museums gewonnen, der sich schon seit Jahren mit bibliographischen Arbeiten auf Freimaurergebiet beschäftigt und die Gewähr bietet, daß etwas durchaus Mustergültiges zustande kommt. Diese Arbeit hat sich auf folgende Gebiete zu erstrecken: 1. Es sind sämtliche Schriften festzustellen, die vor 1909 erschienen und bei Wolfstieg noch nicht verzeichnet sind. Am besten ist es, wenn derartige Stücke im Original an San.-Rat Dr. B. Beyer-Bayreuth, Sanatorium Herzoghöhe, übersandt werden. Kann dies aber nicht geschehen, so bitten wir, die Titel nach den für die Staatsbibliotheken geltenden Richtlinien aufzunehmen. Also: Vor allem wörtliche Titelkopie, Angabe der Seitenzahl und des Formates (bis zu 25 cm: 8, über 25 bis 35 cm: 4, über 35 cm: 2). Für jedes Buch bitten wir einen besonderen Zettel zu benutzen, und zwar in der Größe 12 : 7 cm. Auf dem Zettel muß außerdem der Name des Besitzers der Schrift bzw. der Bücherei, in welcher das Buch zu finden ist, und in einer Fußnote eine kurze Angabe über den Inhalt zu finden sein.

Alle Sendungen sind zu richten an Nervenarzt Dr. B. Beyer, Bayreuth, Sanatorium Herzoghöhe. Beiträge zur Aufbringung der Kosten bitten wir auf das Postscheckkonto Nr. 11540, Geschäftsstelle des Vereins deutschen Freimaurer, Leipzig, Fichtestr. 43, beim Postscheckamt Leipzig, unter der Bezeichnung „Bibliographie“, einzuzahlen. Bestellungen auf den Ergänzungsband können schon jetzt bei der Geschäftsstelle in Leipzig vorgemerkt werden. Wir hoffen, daß alle deutschen Brüder die Herausgabe des Nachtrags- und Ergänzungsbandes zur Bibliographie nach ihren Kräften durch Mitarbeit und Spenden unterstützen werden.

Geschichtlicher Engbund des Bayreuther Freimaurer-Museums:
I. A.: B. Beyer, Bayreuth, Vorsitzender.

Näheres durch diesen Herrn oder die Geschäftsstelle des V. d. F. Öffentliche und Universitätsbibliotheken werden dieser Nachricht besonderes Interesse entgegenbringen.

Im Anschluß an den vorstehenden Aufruf haben wir folgendes zu bemerken: Unverständlich ist uns, wie der Verein diese Fortsetzung unternehmen will, nachdem er das aus drei Bänden bestehende Hauptwerk vor geraumer Zeit einem namhaften Leipziger Verlage zur Herstellung einer zweiten Auflage verkauft hat. Da schon die Herausgabe dieser zweiten Auflage bei K. W. Hiersemann-Leipzig ohne jede Mitteilung an die Wolfstiegschen Erben erfolgte, deren offenbar vorhandene Rechte also übergangen worden sind, scheint es, als ob der hochangesehene Verein eines juristischen Beirats auf

literarischem Gebiete ermangele. Wir sind zu dem Hinweis auf die vorliegende Divergenz gewisserweise dadurch legitimiert, daß der heimgegangene Direktor der Bibliothek des Abgeordnetenhauses, Geh. Reg.-Rat Professor Dr. August Wolfstieg lange Jahre unser stellvertretender Vorsitzender und der Herausgeber unserer früheren literarischen Sonderbeilage war. Es handelt sich hier um eine akademische Rechtsfrage; denn bei der Kostspieligkeit eines solchen Werkes kann von einer Gewinnabsicht nicht die Rede sein.

Den „Mitteilungen der Deutschen Philosophischen Gesellschaft" entnehmen wir, daß die beabsichtigte Kantfeier am 19. April 1924 in Weimar stattfindet; zwei namhafte Redner (Professor Bauch-Jena und Professor Binder-Göttingen) werden sprechen.

Die Gesellschaft stellt folgende neue Veröffentlichungen in Aussicht:

1. Das Kantheft der Zeitschrift. (Enthält die beiden oben genannten Vorträge und einen weiteren Beitrag über „Kants Weg zur Metaphysik" von Professor Dr. Albert Goedeckemeyer-Königsberg).

2. Heft 3 der Literarischen Berichte. (Liste der Neuerscheinungen im ersten Vierteljahr 1924. Sammelberichte, darunter der über die neue Kantliteratur von Professor Dr. Alfred Brunswig-Münster.)

3. Wilhelm Wundt-Gedächtnisheft, zweite erweiterte Auflage.

4. Heft 2 bis 4 der Reihe „Weisheit und Tat": Fritz Münch, Wesen, Aufgabe, Sprache der deutschen Philosophie in ihrem Verhältnis zueinander. (Zugleich eine Einführung in den Geist der Transzendentalphilosophie.) 64 S. Hermann Schwarz, Auf Wegen der Mystik. Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen. (Gottungegeben. — Glück und Gott. [Vortrag der vorjährigen Hauptversammlung.] — Persönlichkeit und Gemeinschaft.) 64 S. Dietrich Mahnke, Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltansichten.

Gesellschaftsnachrichten

An unsere Mitarbeiter.

Mit der Erweiterung unseres Blattes über den Friedensumfang hinaus, die durch das vorliegende Heft, das für mehrere Monate gilt, nur z. T. kenntlich wird, ist uns die Möglichkeit gegeben, auch wissenschaftlichen Arbeiten von zwei, drei und vier Bogen Umfang Obdach zu gewähren. Sind sie von bleibendem Werte, so wird der Verlag sie als Sonderhefte oder selbständige Broschüren auf den Büchermarkt bringen; auf diese Weise werden sie über den Kreis unserer Leser hinaus der Wissenschaft für die Dauer dienstbar.

Wir hoffen, daß sich ein Kreis ernsthafter Mitarbeiter an dem weitausblickenden Comenius-Gedanken um uns sammelt. Geistes- und kulturgeschichtliche Abhandlungen werden bevorzugt; die reine Pädagogik dagegen soll den Fachblättern vorbehalten bleiben. Wir wollen nur Menschheitserziehung im Sinne unseres Titels „Geisteskultur“ pflegen.

Wir hoffen, den Herren Verfassern recht bald ein befriedigendes Honorar anbieten zu können. — Wenn auch die Mitgliedschaft auf die Annahme der Beiträge keinen Einfluß ausübt, so ist es uns doch hocherwünscht, wenn uns die Elite deutscher Geistesarbeiter durch ihre Mitgliedschaft und durch Förderung unseres Blattes unterstützt.

Die Redaktion und der Verleger.

An unsere Leser.

An unsere Leser richten wir in unserem Sprechsaal einige Zeilen, die wir im Interesse unserer Gesellschaft gern beherzigt sähen. Wir wollen das unsrige dazu beitragen, die C.-G. nach der langen schweren Zeit, die mit der Stabilisierung unserer Währung endlich überwunden sind, wieder lebendig und tragfähig zu machen für ein regeres Gemeinschaftsleben. Wir streben die Wiedereinrichtung der Erörterungsabende, wir streben besondere öffentliche Vortragsabende an und hoffen zur Annäherung unserer Mitglieder untereinander beizutragen, indem wir in einem unserer nächsten Hefte zur Veröffentlichung der Anschriften der uns bekannten Mitglieder in Berlin und anderen Großstädten schreiten. Ein Teil der Adressen entzieht sich unserer Kenntnis, da so manche unser Blatt durch Buchhandel und Postanstalt beziehen. Bekanntlich ist der Bezug dieses Blattes gleichzeitig die rechtliche Unterlage für die Mitgliedschaft bei der Comenius-Gesellschaft. Wir werden im nächsten Heft wohl dazu übergehen, vom Umschlag einen Abschnitt für die Mitgliedskarte abzutrennen. Weiter werden wir in einem der nächsten Hefte die vollständige Liste sämtlicher in den bisherigen zweiunddreißig Jahren erschienenen Abhandlungen geben; aus ihnen wird das weite Arbeitsgebiet unserer Gesellschaft erhellen. Ferner wird diese Liste auch unseren geehrten Mitarbeitern einen Anhalt geben können, nach welcher Richtung der Ausbau und der Weiterbau unserer Bestrebungen zu erfolgen hat. In ihrem Mittel-

punkte stehen zwei Namen: der des Comenius und der des unvergeßlichen Keller, der unserer Gesellschaft, die der Erfolg seiner Lebensarbeit ist, viel zu früh geraubt wurde.

Adressen des Vorstandes:

Vorsitzender: Oberstudiendirektor Dr. A. Buchenau, Berlin-Charlottenburg, Schloßstraße 46;

1. stellvertr. Vorsitzender: Oberstudiendirektor Dr. Reimann, Blumeshof 15;

2. stellv. Vorsitzender (zugleich Geschäftsführer): Alfred Unger, Spandauer Straße 22.

Adressen der Mitarbeiter:

Reg.- u. Schulrat Kabisch †, eingesandt durch seine Gattin Frau Schulrat Käte K., Berlin SW. 61, Katzbachstraße 15;

Universitätsprofessor Dr. A. Görland, Hamburg 5, Kreuzweg 12;

Friedr. Sieber, Löbau (Sachsen), Margarethenstraße 1 I;

Universitätsprofessor Dr. Verweyen, Bonn;

Dr. Siegfried Mette, Berlin-Südende, Wöhlerstraße 26 II;

Dr. iur. St. Kekule v. Stradonitz, Lichterfelde, Marienstraße 16;

Dr. Paul Feldkeller, Schönewalde bei Berlin.

Wilhelm Müller, Berlin-Hermsdorf, Lessingstraße 8.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. Georg Heinz, Berlin O 34, Warschauer Str. 63.
Verlag und Druck: Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Univ.-Prof. D. Dr. phil. Hugo Greßmann, Berlin-Schlachtensee, Friedrich-Wilhelm-Str. 55,

Stadtarchivar Prof. Dr. Tschirch, Brandenburg (H.), Magdeburger Platz 7,

Dr. Amling, Neukölln, Reuterstr. 42,

Prof. Dr. Wagner, Frankfurt a. M., Friedberger Landstr. 46,

Reg.- u. Schulrat Kabisch †, eingesandt durch seine Gattin Frau Schulrat Käte K., Berlin SW 61, Katzbachstr. 15,

Dr. phil. Kurt Sternberg, Berlin W 15, Uhlandstr. 160.

